CÍRCULO DE ESTUDIOS SEDES SAPIENTIÆ

1

Para un retorno al tomismo originario

Homenaje por el Jubileo de Santo Tomás de Aquino (2023-2026)

a cargo de

David Ayala, Física, CTU Centro de Tecnología de la UNED (Colombia)

Isaac Mastachi, Ing. Bioquímica, Instituto Tecnológico de Mérida (México)

Lupito Granados, Ing. Mecatrónica, Instituto Tecnológico de Ciudad Jiménez (México)

Ricardo García, Ing. Química, Clemson University (USA)

Nelson Mechán, Física, Universidad Nacional de Trujillo (Perú)

Carlos Sánchez, Filosofía, Universidad de Guadalajara (México)

Kevin Arroyo, Derecho, Universidad Católica de Chile (Chile)

2023

Índice

I. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

David Ayala
La causalidad aristotélica-tomasiana y el principio de inercia ……...1

II. FILOSOFÍA MORAL

Isaac Mastachi
Sobre la necesidad de una recta fundamentación metafísica de la bioética …….....15

Lupito Granados
Concepción tomista acerca del fin último del hombre ……...……...22

Ricardo García
Una aproximación a la idea de bien común en santo Tomás de Aquino .....……...33

III. TEOLOGÍA FILOSÓFICA

Nelson Mechán
Consideraciones reflexivas sobre las cinco vías ……...48

Carlos Sánchez
Prolegómenos a la cuarta vía de santo Tomás de Aquino ……....59

Kevin Arroyo
El principio de finalidad y la quinta vía tomasiana ……...…69

La causalidad aristotélica-tomasiana y el principio de inercia

David Ayala

1. Introducción. El movimiento

Dice Aristóteles "puesto que la naturaleza es principio de movimiento y cambio, es preciso no pasar por alto la cuestión de qué es el movimiento, pues es forzoso que, si no se conoce el movimiento, tampoco se conozca la naturaleza"[1]. Si en el hilemorfismo se considera, como tiene que ser, un ente para que se mueva, ahora debemos considerar algo más complejo, a saber, qué sea el movimiento en cuanto tal. En la teoría de la ciencia tomista, una vez establecido el sujeto correspondía estudiar cuál era la *propria passio* de este ente: en nuestro caso, el movimiento. Sin embargo, no lo estudiamos simplemente como una propiedad dentro de otras, sino como el acto propio del móvil en cuanto que su actualidad la realiza de un modo siempre imperfecto. Conviene tener presente que la misma noción de movimiento se aplica a cada una de las categorías del ente (sustancia, cualidad, cantidad, lugar, etc.), pero sin identificarse con ninguna de ellas. Por ello se divide en tantos modos como se divide el ente[2]. Sin embargo, no es un concepto que haga referencia a las notas esenciales, sino que mira *in recto* al ser. Ésta es la razón por la cual el Estagirita al definirlo recurre a conceptos no propiamente físicos, sino trascendentales (acto-potencia). Nos situamos nuevamente en una consideración cuasi-metafísica del problema, pues miramos el movimiento en la actualidad que podemos encontrar en él. Esto implica que no debemos pensarlo primeramente como una determinación entitativa (aunque lo sea), sino como un modo de ser particular en la línea del acto. En este sentido el movimiento es la manera en que algunos entes acceden al ser, pero en cuanto todavía no lo han alcanzado.

2. Definición

Debemos ahora preguntarnos: ¿qué es el movimiento (tomamos aquí el término en sentido amplio)? En la Física es definido como "acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia"[3]. Lo primero que aparece es la caracterización de éste como actualidad. No debe olvidarse nunca que lo que miramos del movimiento es lo que en él se puede encontrar de acto y perfección, no lo que dice primeramente relación a lo potencial (aunque como veremos éste es el modo de su realización).

[1] ARISTÓTELES, *Física*, lib. III, cap. 1, 200 b 12 - 15.
[2] ARISTÓTELES, *Física*, lib. III, cap. 1, 201 a 9.
[3] ARISTÓTELES, *Física*, lib. III, cap. 1, 201 b 3 - 4.

El presente ensayo trata de exponer la concepción medieval a la moderna del movimiento comparando el pensamiento de Newton con el de santo Tomás de Aquino Su propio uso de la palabra *motus* es mucho más amplio que el empleo del término "movimiento" por Newton. Como veremos, para el Aquinate el movimiento incluye no solo la locomoción espacial, sino también los cambios de, por ejemplo, crecer o aprender. El movimiento es principalmente el medio de perfección en un *telos* y, en última instancia, en la visión beatífica a través de una participación en la vida divina[4]. Por el contrario, el enfoque de Newton era de observación y predicción, con el movimiento restringido a lo puramente local y físico. Principalmente, sus teorías debían corresponder y predecir la realidad percibida por los sentidos. Cualquier intento de clasificar el movimiento, por ejemplo, en términos cualitativos − una característica que era tan importante en la caracterización medieval del movimiento − había sido dejado de lado hacía mucho tiempo por Galileo. En *los Principia* de Newton, el movimiento es una categoría simple y bien conocida por todos, que requiere poca o ninguna reflexión sobre su significado o propósito. El movimiento no es más que el movimiento espacial previsible de determinados cuerpos materiales.

De forma dramática, Newton, siguiendo a Galileo, redujo la definición del movimiento y sus causas, y se verá que su comprensión del movimiento representa un giro respecto a lo que es fundamental para la comprensión del término por parte del Aquinate, a saber, un *telos* que es parte integrante de la naturaleza y no impuesto arbitrariamente desde fuera y que descansa finalmente en la visión beatífica. Dada esta falta de una teleología fundamental dentro de la naturaleza, se sugerirá que en los *Principia* encontramos la identificación de un universo que presenta un "vagar" sin rumbo que la tradición clásica apenas reconocería como movimiento, un examen de los primeros *escolios de los Principia* de Newton revelará que este tratado da prioridad a la "fuerza" más que al movimiento. Mientras que para el Aquinate el movimiento es el resultado de una cooperación participativa en todos los niveles ontológicos, para Newton el movimiento es el resultado de fuerzas que compiten y entran en conflicto. El movimiento en este contexto se entiende como un estado perteneciente a cuerpos discretos que son aparentemente autosuficientes y autoexplicativos.

3. Tomás de Aquino sobre el movimiento

Tomás toma gran parte de su comprensión del movimiento de los cuerpos del pensamiento de Aristóteles, en particular tal como se expresa en la *Física*. Al principio del libro II, Aristóteles distingue la naturaleza del arte (las obras de artificio humano) y de la casualidad (un encuentro no intencionado, accidental o irracional de dos cuerpos o fenómenos). La naturaleza es identificada como "el principio y la causa del movimiento y del reposo de aquellas cosas, y solo de aquellas cosas, en las que hereda

[4] Sobre el movimiento como medio de paso de lo imperfecto a lo perfecto, véase Oliva BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe According to Aquinas: A Teleological Cosmology* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1992), pp. 45-48.

primariamente, a diferencia de incidentalmente"[5]. Además de ser un principio primariamente hereditario del movimiento y del reposo, la naturaleza es identificada como un principio activo en las cosas, es decir, una fuente de movimiento, o un principio pasivo, la capacidad de ser el receptor del movimiento. Mientras que los primeros griegos habían identificado la naturaleza como residente en la materia, que creían que constituía la sustancia y el principio activo del comportamiento, Aristóteles afirma que la verdadera materia es anterior a la sustancia y es una pura potencialidad. Del mismo modo que en el caso del arte no se atribuiría "arte" a lo que solo era potencialmente una cama y aún no había recibido la forma de una cama, así también la materia que solo es potencialmente carne y hueso "no tiene aún la 'naturaleza' de la carne hasta que no asume realmente la *forma* indicada por la definición que constituye la cosa en cuestión, ni esta carne o hueso en potencia es aún un producto de la naturaleza"[6]. Por tanto, el término "naturaleza" no se aplica primariamente a una materia subyacente incipiente, sino a la forma que realiza la materia como, por ejemplo, carne y hueso. Así, Aristóteles aclara su definición de naturaleza como "la forma o cualidad distintiva de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, sin que tal forma o propiedad característica pueda separarse de las cosas mismas, salvo conceptualmente"[7]. Dentro de esta definición de la naturaleza como principio inherente al movimiento, Aristóteles considera no solo el movimiento local, sino también el movimiento cualitativo y cuantitativo[8]. En términos más generales, el movimiento es "el progreso de la realización de una potencialidad, *qua* potencialidad, por ejemplo, el progreso real de la modificación cualitativa en cualquier cosa modificable *qua* modificable; el crecimiento real de una cosa o la contracción de cualquier cosa capaz de expandirse o contraerse; el proceso de venir al ser o salir de él, lo que es capaz de venir y pasar; el movimiento real de un cuerpo físico capaz de cambiar de lugar"[9]. En resumen, el movimiento es el paso de la potencia al acto. Una vez más, utilizando los propios ejemplos de Aristóteles, los materiales de construcción pasan de ser potencialmente materiales de construcción a la actualidad como materiales de construcción en el movimiento de construcción. Del mismo modo, podemos considerar los movimientos de crecer, aprender, curar, rodar, saltar,

[5] ARISTÓTELES, *Física*, lib. II, cap. 1, 192b. Todas las traducciones son de P. H. WICKSTEED y F. M. CORNFORD en la edición de la Loeb Classical Library (2 vols.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929 y 1934). Al decir "heredar primariamente" en lugar de "incidentalmente", Aristóteles está estableciendo una distinción entre las cosas que tienen en sí mismas los principios de su propia fabricación y las cosas que son esencialmente fabricadas por otro. Una planta o un ser humano tienen en sí mismos *principalmente el principio* del movimiento (o cambio) y del reposo. Una cama o un vestido (por usar los ejemplos de Aristóteles) solo tienen estas cosas *incidentalmente*, en virtud de otro. Aristóteles trata otros significados de en la obra de sus predecesores filosóficos en *Metafísica*, lib. V, cap. 4, 1014b - 1015a.

[6] ARISTÓTELES, *Física*, lib. II, cap. 1, 193 a.

[7] ARISTÓTELES, *Física*, lib. II, cap. 1, 193 b.

[8] En sentido estricto, Aristóteles no considera que la generación absoluta y la corrupción sean formas de movimiento. El movimiento requiere un sujeto, y la simple generación a partir de la nada no tiene sujeto inicial. Puesto que el movimiento tiene lugar entre opuestos (véase más adelante), y la corrupción es lo opuesto a la generación a partir de la cual no puede tener lugar el movimiento, tampoco la corrupción puede ser una forma de movimiento. Véase *Física*, lib. V, cap. 1, 225 a.

[9] ARISTÓTELES, *Física*, lib. III, cap. 1, 201 a. Sobre esta definición de movimiento, véase L.A. KOSMAN, "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis* 14 (1969), pp. 40-62.

madurar, envejecer, etc. Además, Aristóteles insiste en que todo movimiento se produce siempre entre dos polos u opuestos, de algo a algo[10]; nunca es un "deambular" anodino sin un origen y un término identificables.

Es importante señalar que la definición de Aristóteles identifica la naturaleza no solo como principio de movimiento, sino también como principio de reposo. Por reposo se entiende no solo la ausencia de movimiento, sino la posesión positiva de realización por parte de lo que antes estaba en movimiento. Por tanto, para Aristóteles, todo movimiento implica la consecución o realización de algo. Como sugiere la insistencia de Aristóteles en que el movimiento siempre tiene lugar entre contrarios, la identificación de un *telos* forma parte integrante de su concepción del movimiento. Si no hubiera *telos*, no habría movimiento, porque el *telos* es la razón del movimiento. El movimiento nunca es por sí mismo, sino para alcanzar un fin u objetivo. Por lo tanto, si la naturaleza es el principio del movimiento y del reposo y estos términos "movimiento" y "reposo" se refieren a una realización y a los medios de esa realización, la naturaleza nunca puede entenderse como mera "actividad". De hecho, Aristóteles consideraría caótica tal actividad sin objeto. Además, Aristóteles no se refiere aquí solo al movimiento de los elementos de la naturaleza capaces de moverse por sí mismos, es decir, los que poseen el principio activo del movimiento. Piensa también en los restantes fenómenos no vivos que solo poseen el principio pasivo del movimiento. Desde este punto de vista, los objetos pesados o ligeros, por ejemplo, tienen un movimiento teleológicamente definido: los cuerpos ligeros tienden a elevarse hacia su lugar propio, los cuerpos pesados tienden a caer hacia su lugar propio. Así que, dados estos factores, en su comentario a la *Física*, el Aquinate puede seguir a Aristóteles e insistir en que "todo movimiento es de algo a algo"[11]. La naturaleza es, por tanto, el principio del movimiento hacia un fin y un estado de plenitud en reposo. Como los fenómenos naturales tienen características determinadas, también tienen movimientos y fines determinados. Así, el magnesio no se comporta como el cobre y las cabras no nacen de las vacas. Del mismo modo que el principio activo en el movimiento de la naturaleza tiene un fin determinado, los fenómenos que tienen un principio meramente pasivo son abiertamente receptivos a ciertos tipos de movimiento que les proporcionarán los medios para su realización. Así, una roca tiene una receptividad pasiva natural de movimiento descendente hacia el lugar que le corresponde en el universo. Por lo tanto, si la naturaleza como principio activo y pasivo tiene un *telos* particular, y el movimiento es el medio de realización de ese *telos*, esto implica que los fenómenos naturales serán los sujetos de los movimientos que permiten o dificultan la realización de un *telos*, lo que podríamos llamar movimientos "naturales" o "violentos"[12]. Las mociones naturales son aquellos comportamientos característicos que produce un ente en un entorno determinado. También hay que añadir que el ente en cuestión puede tener una cierta receptividad

[10] ARISTÓTELES, *Física*, lib. III, cap. 1, 201 a. Véase también *Física*, lib. V, cap. 1.

[11] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.*, lib. V, lect. 1, n. 641.

[12] Véase ARISTÓTELES, *Física*, lib. IV, cap. 8, 215 a. Véase también *Física*, lib. V, cap. 6, donde Aristóteles afirma que las clasificaciones "natural" y "violento" se aplican no solo a todos los tipos de movimiento (cualitativo y cuantitativo, así como local), sino también al reposo. La sujeción de una pelota en el aire es un reposo "violento".

intrínseca para el movimiento "natural". Por ejemplo, la caída de un cuerpo pesado a tierra es un movimiento natural. Por el contrario, un movimiento violento es aquel en el que no existe una intencionalidad intrínseca de ese movimiento dentro del propio ente o por parte del mismo. Esta distinción, que emerge de la comprensión fundamentalmente teleológica de la naturaleza de Aristóteles, es igualmente central en la noción de movimiento del Aquinate. El movimiento ya no es una categoría indiferente: ahora puede haber movimientos buenos o malos, mejores o peores, propios o impropios. Este es el origen de la distinción cualitativa de los movimientos, rechazada por los modernos.

Junto a esta distinción entre movimiento natural y violento, que se consideraba basada a su vez en una comprensión fundamentalmente teleológica de la naturaleza, está el principio aristotélico del movimiento que ha causado tanta controversia en los estudios recientes de la filosofía natural medieval y al que con frecuencia se culpa (junto con la distinción antes mencionada entre movimiento natural y violento) de la persistencia de la física medieval: *omne quod movetur ab alio movetur*, literalmente traducido como "todo lo que se mueve es movido por otro"[13]. Este principio, que aparece en las primeras palabras del libro VII de la *Física*, es casi axiomático dentro de la filosofía natural medieval, aunque las interpretaciones de su significado son múltiples. Subyace a la prueba de Aristóteles de la existencia de un primer motor inmóvil en el libro VIII de *la Física* y en el libro XII de *la Metafísica*, así como a la primera de las Cinco Vías del Aquinate.

4. El principio de inercia

Formulado en la primera ley de Newton, afirma que "todo cuerpo continúa en su estado de reposo o de movimiento uniforme en una línea recta, a menos que se vea obligado a cambiar ese estado por fuerzas que se ejerzan sobre él". El principio de causalidad de Aristóteles, por su parte, afirma que "todo lo que se mueve es movido por otro"[14]. Estos dos principios se han considerado con frecuencia incompatibles, y su aparente incompatibilidad forma parte del gran abismo en el que se han separado la física antigua y la moderna. El principio "todo lo que se mueve es movido por otro" se piensa comúnmente como si el movimiento de un cuerpo debe ser continuamente sostenido por un movedor conjunto que actúa sobre ese cuerpo en cada instante de su movimiento. El principio de inercia rechaza este requisito y afirma que, sin un motor continuo y unido, un cuerpo en movimiento seguirá en movimiento a menos que algo actúe sobre él. Además, el principio de causalidad del motor depende de una visión

[13] Anneliese Maier escribió extensamente sobre el significado del principio *omne quod movetur ab alio movetur* y su derrocamiento como parte del auge de la física moderna. Véase *En el umbral de la ciencia exacta*, especialmente p. 52s. Estoy en deuda con el estudio ejemplar de este principio y el debate concomitante en torno a su significado de James WEISHEIPL, O.P. (W. E. Carroll, ed), *Nature and Motion in the Middle Ages* (Washington, DC: Catholic University Press of America, 1985), especialmente los capítulos 4 y 5. Para una interpretación del principio aristotélico de movimiento-causalidad opuesta a la de Weisheipl, véase también William WALLACE, O.P. "Newtonian Antinomies Against the Prima Via", en *From a Realist Point of View* (Washington, DC: University Press of America, 1979), pp. 359-364.

[14] ARISTÓTELES, *Física*, lib. VII, cap. L, 24l b 24.

del movimiento como un cambio o proceso continuo, mientras que el movimiento inercial se considera un estado equivalente al reposo[15]. Parece que en cada principio subyace una concepción diferente del movimiento. Así entendidos, el principio de inercia y el del motor principio de causalidad parecen ser incompatibles.

Si efectivamente estos dos principios fueran incompatibles, las consecuencias serían graves para los sistemas de pensamiento que dependen de uno de ellos o de ambos.

El principio de causalidad es un principio filosófico fundamental y sirve como premisa en muchos de los argumentos de Aristóteles y el Aquinate. El principio de causalidad no solo se utiliza en los tratados de física de Aristóteles, sino que también se aplica a muchos otros problemas, como la existencia de Dios[16], la naturaleza del alma, el movimiento de la voluntad y la distinción entre viviente y no vivientes. En lo que respecta a la ciencia actual, el principio de inercia es la base sobre la que se construye gran parte de la física moderna. Se utiliza para explicar, al menos en parte, todo, desde el vuelo de una flecha y el chapoteo del agua en un cubo hasta la persistencia de los movimientos orbitales y la continua expansión del universo. Por tanto, una incompatibilidad entre ambos principios tendría consecuencias considerables para nuestra comprensión del mundo.

Argumentaré que ambos principios son compatibles. El argumento seguirá las siguientes líneas. En el pensamiento aristotélico y tomista el movimiento es una actualización continua de una potencia. Esta actualización solo puede ser provocada por algún objeto distinto del objeto movido. En un movimiento puramente inercial, sin embargo, no se actualiza ninguna potencia y, por lo tanto, no se requiere un motor continuo y conjunto. Dado que no se produce la actualización de una potencia, un cuerpo, una vez puesto en movimiento, continuará como está en virtud de su inercia. No se viola el principio de causalidad del motor. El movimiento inercial procede de alguna manera de una forma o actualidad al igual que las cualidades como la forma o la textura. A continuación, defiendo la posición de que el movimiento es una actualización continua de una potencia, aunque un movimiento inercial no implique una reducción de la potencia al acto.

La inercia es un principio de movimiento y no un tipo particular de movimiento real que se da en el universo. Ningún movimiento real es o puede ser puramente inercial. Por el contrario, todos los movimientos están compuestos por componentes inerciales y de otro tipo, ya que un cuerpo en movimiento inercial está siempre sometido a la acción de fuerzas como la gravedad. Estas fuerzas se originan en alguna fuente física distinta del cuerpo sobre el que se actúa y actualizan alguna potencia en ese cuerpo. Por lo tanto, todos los movimientos reales implican una reducción continua de la potencia para actuar y tienen motores que causan cualquier actualización de una potencia.

[15] B. COHEN, *The Newtonian Revolution*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1980, p. 182.
[16] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 3.

Antes de continuar con la argumentación, algunas notas relativas a la terminología serán útiles. A efectos de este ensayo, se supone que la "fuerza" tiene la propiedad de originarse en algo físico, y por "fuerzas impresas" se entenderá una acción causal sobre un cuerpo desde alguna fuente física extrínseca al cuerpo sobre el que se actúa. Por "inercia" se entiende una propiedad real, física, inherente y cuantificable de un cuerpo en virtud de la cual conserva su movimiento o reposo, resiste los esfuerzos por cambiar su movimiento o reposo y, al resistir, actúa o reacciona sobre otro[17]. Por último, aunque el principio de causalidad del motor tiene una aplicación más amplia que el mero movimiento local, el principio de inercia no la tiene, por lo que el movimiento se refiere aquí solo al movimiento local.

El Aquinate da tres argumentos a favor del principio de causalidad de los motores cada uno de ellos extraído de la *Física* de Aristóteles. El primer argumento *(Phys.* VIl.1) es una *reductio ad absurdum* de la suposición de que algo se mueve por sí mismo. El segundo argumento (*Phys.* VIIl.4) es un argumento por inducción. El Aquinate identifica a los que se mueven para cada uno de los diferentes tipos de movimiento: esencial y accidental, animado e inanimado, natural y violento. El tercer argumento *(Phys.* VIIl.5) defiende el principio de causalidad de los motores sobre la base de lo que es el movimiento. En este artículo solo se abordará directamente este último argumento, aunque también tiene implicaciones para los otros dos.

Este último argumento es el más conocido, ya que aparece en la Primera Vía de la *Summa theologiae.* Según el Aquinate:

> Todo lo que es movido es movido por otro, pues nada es movido sino en cuanto está en potencia a lo que es movido; mientras que mueve a otro en cuanto está en acto. Pues mover no es otra cosa que reducir algo de la potencialidad a la actualidad. Pero de la potencialidad algo no puede ser reducido al acto sino por algún ser en acto: así como lo que es realmente caliente, como el fuego, hace que la madera, que es potencialmente caliente, sea realmente caliente, y por ello la mueve y la cambia. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté a la vez en acto y en potencia en el mismo sentido, sino sólo en sentidos diferentes. Pues lo que es realmente caliente no puede ser simultáneamente caliente en potencia, sino que es simultáneamente frío en potencia. Por lo tanto, es imposible que en la misma cosa y de la misma manera una cosa sea a la vez movida y movedora, o que se mueva a sí misma. Por lo tanto, todo lo que es movido debe ser movido por otro[18].

A partir de la argumentación de santo Tomas se puede establecer un criterio para determinar cuándo es necesario un motor. Según el Aquinate, el principio de causalidad, "todo lo que se mueve es movido por otro", se deriva de la naturaleza del movimiento. El movimiento es una reducción de la potencialidad a la actualidad, y como argumenta el Aquinate, una reducción de la potencialidad a la actualidad requiere un motor que es distinto de la cosa movida. Una cosa no puede moverse a sí misma ni reducirse de la potencia al acto. Un objeto movible no puede darse a sí mismo lo que no tiene, ni puede recibir lo que ya posee. Por lo tanto, el principio de causalidad requiere un motor para cada reducción de la potencialidad a la actualidad,

[17] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.*, lib. V, lect. 1, n. 641.
[18] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 3.

y un motor es una agencia que reduce algo de la potencialidad a la actualidad o que actualiza una potencia.

El principio de inercia no es incompatible con los principios enunciados aquí por el Aquinate, porque en el movimiento puramente inercial no hay una reducción continua de la potencia al acto. No se actualiza ninguna potencia y, por lo tanto, no se requiere ningún motor. A esta afirmación se podría objetar que un movimiento puramente inercial no sería un movimiento en absoluto, ya que no hay reducción de la potencia al acto. De hecho, un filósofo tomista que se fijó en esta característica del movimiento inercial se refiere a él como "movimiento inmóvil". El movimiento inercial es paradójico, como indica el propio término "movimiento inercial". "*Inertia*", que suele significar inactividad, ausencia de movimiento o resistencia al cambio, parece tener un significado opuesto al de "movimiento", que suele significar algún tipo de cambio. Esta cuestión particular se abordará más adelante. En primer lugar, la afirmación de que el movimiento inercial no implica la actualización de una potencia debe ser explicado y defendido.

En un movimiento puramente inercial, un cuerpo se mueve con velocidad constante en línea recta en ausencia total de fuerzas impresas. Velocidad constante significa que el cuerpo se mueve con la misma velocidad y en la misma dirección. La idea fundamental es que un objeto abandonado a sí mismo continúa como está, en su estado, ya sea en movimiento o en reposo. Por "estado" se entiende la condición de una cosa con respecto a su constitución, estructura o forma. El agua, por ejemplo, tiene estados líquidos, sólidos o gaseosos. El movimiento inercial se considera un estado de un cuerpo, un estado que no cambia. Al persistir en su estado, un cuerpo, una vez puesto en movimiento, no necesita ningún motor adicional para mantenerlo en movimiento. Se mueve en virtud de su estado.

Dado que el movimiento inercial es un estado invariable de un cuerpo, es equivalente al reposo, ya que en ninguno de los dos estados hay cambios. Esta equivalencia entre el movimiento y el reposo se aplica solo al movimiento inercial y no al movimiento en general. 15 Esta equivalencia puede ilustrarse con un experimento mental. Imaginemos una nave espacial sin ventanas que viaja en línea recta a velocidad constante en ausencia total de fuerzas impresas. En este caso, no hay ningún experimento u observación que se pueda realizar dentro de la nave espacial que indique si está en movimiento o en reposo. Ya sea en reposo o en movimiento puramente inercial, sus experimentos y observaciones serían los mismos.

Todas las pruebas y argumentos del propio principio de inercia apoyan la afirmación de que puede haber un cambio en la relación que no requiera movimiento *per se. En* otras palabras, la misma evidencia que argumenta a favor de la verdad del principio de inercia también argumenta a favor de un cambio en la relación que no implica la actualización de una potencia en ninguno de los correlatos de la relación. Si el principio de inercia es un principio físico verdadero de los movimientos de los cuerpos, entonces el movimiento puramente inercial sería un caso de cambio de relación que no implica *la actualización de una potencia* en ninguno de los correlatos

de la relación. Sería un movimiento *per accidens* sin un movimiento simultáneo *per se*.

El mero hecho de que se pueda utilizar la terminología de "reducción de la potencia al acto" no significa que se produzca *per se* el movimiento, y no hay que dejarse engañar por la terminología para pensar que sí. Se puede juzgar erróneamente que un cambio accidental de relación es un movimiento *en sí mismo.* Para el caso idealizado de un movimiento puramente inercial, la objeción de que un cambio relativo en la distancia y la dirección *debe* implicar un movimiento simultáneo *per se* en al menos un término de la relación falla. Por tanto, la afirmación se mantiene: para un cuerpo en movimiento puramente inercial, no se produce la actualización de una potencia en el cuerpo. El cuerpo sigue siendo el mismo.

Ahora bien, el objetivo de esta discusión sobre la equivalencia del movimiento inercial y el reposo es mostrar que en un movimiento puramente inercial no hay actualización de una potencia y, por lo tanto, no hay necesidad de un motor continuo y conjunto. Reconociendo este punto, algunos pensadores lo han aprovechado como evidencia de que el principio de inercia es mera o esencialmente un principio matemático. Sin duda, el principio de inercia sirve para fines matemáticos. Pero el principio de inercia no es meramente matemático. El planteamiento de una equivalencia entre el movimiento inercial y el reposo tiene también la intención deliberada de servir como explicación física de los hechos sobre la naturaleza y los movimientos de los cuerpos.

5. La problemática de la aplicación del principio de inercia

¿Cómo puede aplicarse el principio de inercia a los movimientos reales *per se*, cuando dichos movimientos son reducciones de potencia para actuar? La solución a este problema es doble. En primer lugar, el movimiento inercial debe considerarse como un principio de movimiento y no como un tipo particular de movimiento real que se da en el universo. En segundo lugar, hay que reconocer que ningún movimiento real es *puramente* inercial. Todos los movimientos reales son una combinación de principios inerciales y de otro tipo, ya que en el universo real un cuerpo en movimiento inercial está siempre sometido a la acción de fuerzas como la gravedad.

Con respecto a la primera parte de la solución, la inercia es un principio. Un principio es aquello que hay en un objeto en virtud de lo cual actúa de determinadas formas características. Así, al igual que otros principios como la materia, la forma o la privación, la inercia no es una cosa o entidad a la que podamos señalar. En cambio, un principio como la inercia debe entenderse en términos de lo que surge de él. Para algunos filósofos esto presenta serias dificultades. La imposibilidad de observar los movimientos puramente inerciales que ocurren en el universo real parece incompatible con la opinión de que el principio de inercia es una ley física que se aplica a los cuerpos reales. Pero esto no es una dificultad grave si se considera la inercia como un principio y no se reifica en algún tipo de cosa. No observamos movimientos reales que sean pura o únicamente gravitacionales o electromagnéticos. No se observa que estas fuerzas actúen solas o aisladas, pero no se duda de que son

fuerzas físicas reales. Por lo tanto, no hay que esperar observar un movimiento puramente inercial, como tampoco hay que esperar ver una materia primera o un movimiento puramente gravitatorio.

El movimiento puramente inercial es ciertamente una idealización y un contrafáctico. Pero para el Aquinate, una conclusión contrafáctica puede seguirse de un condicional hipotético. Su ejemplo es bien conocido: "si el hombre es un asno, es un animal irracional". Las condiciones idealizadas, como el movimiento sin fuerza, son a veces útiles para comprender lo que se desprende de un principio. Esta práctica no es infrecuente en las ciencias. También se habla a menudo de modo semejante la materia y la forma, hasta el punto de que en su día se malinterpretaron como causas ocultas.

Tratar el movimiento inercial como un principio es una parte de la explicación que muestra cómo todos los movimientos reales implican la actualización de una potencia, aunque no haya tal actualización en un movimiento puramente inercial. Con respecto a la segunda parte de la solución, hay que reconocer que los movimientos *puramente inerciales* no se dan en el universo real y que todos los movimientos reales implican una actualización de una potencia. Los objetos físicos de todos los tipos conocidos siempre y necesariamente están siendo actuados por alguna fuerza. En palabras de Richard Feynman, físico ganador del Premio Nobel:

> Galileo... descubrió el principio de inercia: si un objeto se deja solo, no se le perturba, continúa moviéndose con una velocidad constante en línea recta si estaba originalmente en movimiento, o continúa parado si solo estaba parado. Por supuesto, esto no parece ser así en la naturaleza, ya que, si deslizamos un bloque por una mesa, éste se detiene, pero eso es porque *no se* le deja solo, sino que se frota contra la mesa[19].

Incluso si se pudiera eliminar la fricción y la resistencia del aire, ningún lugar del universo está libre de gravedad y, por lo tanto, un cuerpo en movimiento siempre está actuando sobre él. La ley universal de la gravitación de Newton indica que ningún cuerpo estaría totalmente libre de gravedad, por lo que ningún cuerpo se movería en ausencia total de fuerzas impresas[20]. Además, según la teoría general de la relatividad de Einstein, los cuerpos están siempre en un campo gravitatorio y son inseparables del continuo espacio-tiempo. Todos los cuerpos, desde los átomos y los guijarros hasta los planetas y las galaxias, están en campos gravitatorios. Por lo tanto, un cuerpo nunca se deja completamente solo y siempre está actuando sobre él.

Como ilustra el ejemplo del bloque de Feynman, el principio de inercia consta de dos partes. Una parte ("Todo cuerpo continúa en su estado de reposo, o de movimiento uniforme en una línea recta") explica el movimiento continuado del bloque después de ser liberado de la mano que lo lanzó, y otra parte ("a menos que se vea obligado a cambiar ese estado por fuerzas impresas sobre él") explica por qué el bloque se

[19] R. FEYNMAN, *Lecciones de Física*, I, 9.

[20] La ley universal de la gravitación de Newton establece que, dadas dos masas, m1, y m2, la fuerza gravitatoria entre los dos cuerpos es directamente proporcional al producto de las dos masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia entre ellos. Por muy grande que sea la distancia (finita) que separa a dos cuerpos, la ley de Newton predice al menos una fuerza entre ellos.

ralentiza e incluso se detiene. Ambas partes son necesarias, y en la práctica los físicos suelen hacer hincapié en ambas partes y en su funcionamiento conjunto. Así, los movimientos reales de los cuerpos son compuestos. Uno de los componentes de un movimiento proviene de la inercia del cuerpo, pero el otro componente (o componentes) de un movimiento proviene de la acción sobre el cuerpo[21]. Dado que los movimientos reales son compuestos de principios inerciales y de otros principios, todos los movimientos reales implican una actualización continua de una potencia. Esta actualización continua de una potencia llega a un cuerpo desde fuera, como resultado de la acción. La acción de una fuerza indica una potencia en el cuerpo móvil.

La fuerza actúa en una dirección determinada y se ordena a provocar un determinado estado resultante o actualidad en el mueble por el que se mueve. De acuerdo con el principio de inercia, fuerzas como la gravedad o la fricción cambian un cuerpo en movimiento (o en reposo); pero en la medida en que un cuerpo se mueve en virtud de su inercia, no se actualiza ninguna otra potencia, y el cuerpo continúa moviéndose en virtud de una potencia ya actualizada. Por lo tanto, aunque un cuerpo en movimiento esté cambiando en algunos aspectos, no se requiere un motor constante y conjunto para explicar el movimiento continuo de los cuerpos una vez que se separan de los motores que los ponen en movimiento. Continúan moviéndose en virtud de un estado generado previamente.

En la terminología *tomasiana* este estado se llamaría forma accidental. Un cuerpo en un determinado estado se mueve en virtud de una forma accidental que se ha generado en él. Esta forma, sin embargo, no es un motor o una fuerza que hace que el cuerpo se mueva. Solo en los vivientes la forma es un motor. En los cuerpos inanimados es simplemente la actualidad por la que un cuerpo actúa inmediata y espontáneamente de forma característica. De este modo, el movimiento es análogo a la textura o a la forma y, en consecuencia, no se requiere ningún móvil adicional para mantener un cuerpo en movimiento durante todo su recorrido. Por supuesto, la analogía no es perfecta porque el movimiento, a diferencia de la textura o la forma, es una forma o actualidad incompleta

Los cuerpos en movimiento son efectivamente cambiantes. Pero en la medida en que un cuerpo se mueve en virtud de su inercia, no se actualiza ninguna potencia y, por lo tanto, no se requiere ningún motor. Sin embargo, en aquellos aspectos en los que un cuerpo en movimiento está cambiando realmente *(es decir, está* teniendo alguna potencia reducida a la actualidad), entonces está siendo actuado por una fuerza de algo más. En cualquier movimiento real operan conjuntamente la inercia de un cuerpo y la causalidad eficiente de otros cuerpos. Por tanto, exigir un motor continuo y conjunto sería como exigir una causa eficiente que hiciera continuamente lo que ya se ha hecho. Sería como si alguien tuviera que estar siempre construyendo el primer

[21] Para un análisis aristotélico detallado del movimiento como compuesto, véase James BOGEN, "Fire in the Belly: Aristotelian Elements, Organisms, and Chemical Compounds", *Pacific Philosophical Quarterly* 76 (1995), 390-95.

piso de una casa mientras se construyen el segundo y el tercer piso, el techo y otras secciones.

La inercia no debe entenderse como un motor. Si el principio de inercia se interpretara como que un cuerpo se mueve a sí mismo, entonces existiría una contradicción entre el principio de causalidad de los motores y el principio de inercia. Pero según Newton, en la medida en que un cuerpo se mueve inercialmente, o en virtud de su estado, no se mueve a sí mismo. Newton pensaba que "La *vis inertiae* es un principio pasivo por el cual los cuerpos persisten en su movimiento o en su reposo, reciben el movimiento en proporción a la fuerza que lo imprime y resisten tanto como son resistidos. Solo por este principio nunca podría haber habido movimiento en el mundo".

Newton explica con más detalle lo que entiende por inercia en una serie de definiciones y aclaraciones de términos clave que aparecen en los *Principia* antes de la declaración de la primera ley. Según Newton "La *vis insita* o fuerza inherente a la materia, es un poder de resistencia por el que todo cuerpo, en la medida en que se encuentra en él, persevera en su estado actual, ya sea de reposo o de avance uniforme en una línea recta". Así, todo cuerpo posee un poder interno, inherente y natural por el que continúa de forma natural y resiste los cambios en su movimiento o reposo. Sin embargo, la *vis insita* es una fuerza pasiva y "no difiere en nada de la inactividad de la masa"[22]. Newton identifica esta fuerza con la "naturaleza inerte de la materia" y la denomina, de forma un tanto paradójica, "inercia *(vis inertiae)* o fuerza de inactividad". Así, un cuerpo mantiene o conserva su movimiento o reposo en virtud de su inercia, pero la inercia no es una causa eficiente del propio movimiento de un cuerpo y no hace que éste se mueva por sí mismo.

Al igual que Newton, la mayoría de los físicos niegan que el movimiento inercial sea un movimiento propio. Según la física moderna, los motores tienden a acelerar, no a conservar, el movimiento uniforme. En la física moderna, la inercia no es un movimiento propio, sino la propiedad por la que un cuerpo continúa en movimiento o en reposo. Así, los físicos utilizan palabras como deriva, costa y deslizamiento para describir un cuerpo en movimiento inercial. Si la inercia fuera un motor, entonces el mero hecho de seguir moviéndose, a diferencia de vencer a los objetos resistentes, requeriría un gasto de energía y un cambio de velocidad. Una nave espacial (como la Voyager II) que se desplazara por el espacio se ralentizaría y acabaría por detenerse a menos que disparara continuamente sus cohetes. Pero este no es el caso. La nave sigue moviéndose año tras año sin gastar energía.

Como la inercia es pasiva y no mueve un cuerpo, éste no puede ponerse en movimiento por su propia inercia. Por lo tanto, su movimiento debe ser causado por otro. Debe ser puesto en movimiento por otro; cuando se detiene, su movimiento debe ser detenido por otro; y cualquier cambio en su movimiento debe ser efectuado por otro. Por ejemplo, pensemos en un niño que lanza una pelota de futbol. El niño lanza la pelota y la pone en movimiento. El lanzamiento de la pelota la pone en un estado

[22] I. NEWTON, *Principia*, def. III, p. 2.

determinado en virtud del cual sigue moviéndose. En virtud de este estado, la pelota, una vez puesta en movimiento, continúa moviéndose sin un motor continuo y conjunto que la sostenga. Debido a su inercia, la bola tenderá a persistir en su estado, a resistirse a los cambios de estado y a actuar y volver a actuar sobre fuerzas impresas. Debido a estas fuerzas (por ejemplo, los efectos del aire), este estado y por tanto el movimiento de la pelota se ve continuamente alterado por diversas causas y acabará por desaparecer cuando la pelota sea detenida por la persona que la coja. Si se imagina que la pelota se mueve hacia arriba y hacia abajo como una mosca de pop, la omnipresencia de las fuerzas y la continua reducción de la potencia para actuar es quizás aún más clara. En este ejemplo, el niño mueve la pelota, el aire la mueve, el receptor la mueve y la gravedad de la Tierra la mueve. La pelota, sin embargo, no se mueve por sí misma, ni se reduce de la potencia a la acción. En la medida en que se encuentra en un determinado estado, la pelota actúa sobre el aire, el receptor, el niño e incluso la Tierra. Sin embargo, esto no significa que la pelota se mueva por sí misma. No es autopropulsada. Simplemente está en acto, aunque sea un acto incompleto.

En la práctica científica, con la excepción de la mecánica cuántica, los científicos utilizan el principio de inercia de esta triple manera. En primer lugar, tratan los movimientos como si tuvieran una causa eficiente y generadora. Así, por ejemplo, las teorías sobre el origen de la Luna deben dar cuenta del componente inercial de la órbita lunar. En segundo lugar, las desviaciones del movimiento puramente inercial se atribuyen a alguna causa eficiente. Por ejemplo, las perturbaciones en la órbita de Urano condujeron al descubrimiento de Neptuno; y en el caso de la precesión de la órbita de Mercurio, una nueva teoría de la gravedad condujo al descubrimiento de que el Sol y no el hipotético planeta Vulcano- es la causa de esta precesión. En tercer lugar, cuando un movimiento se detiene, se considera que lo hace por alguna causa eficiente. Esto se ve en varias explicaciones de la decadencia de los satélites en órbita y otros cuerpos.

Por lo tanto, el principio de inercia es compatible con el principio de causalidad del motor “todo lo que se mueve es movido por otro”. El movimiento inercial requiere un motor que inicie el movimiento, pero no requiere un motor continuo y conjunto a lo largo del movimiento. Un cuerpo en movimiento no requiere un motor continuo y unido porque, en la medida en que su movimiento es inercial, no implica una reducción de la potencia al acto. El movimiento inercial es uno de los principios de los movimientos reales que pueden darse y se dan en el universo. Estos movimientos son compuestos, y otros principios como la gravedad y el electromagnetismo explican la reducción de potencia para actuar en ellos. Así, para cada reducción de potencia a acto, hay un movedor de acuerdo con el principio “todo lo que se mueve es movido por otro”.

Sobre la necesidad de una recta fundamentación metafísica de la bioética

Isaac David Mastachi Segura

Resumen

La ética ha adquirido una presencia especial en el mundo académico hoy en día. Contrario a sus demás compañeras de la filosofía, esta es una disciplina bastante considerada entre las ciencias fácticas, sobre todo en los procedimientos clínicos, pues se trabaja directamente con vidas humanas. Mas la amplia difusión no la guarda de una influencia marcada profundamente por la modernidad, por construcciones que adolecen de superficialidad y que se niegan a aceptar las consecuencias de la misma. Las diversas corrientes de estudio llevan en sí el estudio de los entes de la realidad en tanto ciertas características que poseen, tales como el modo de reaccionar unos con otros, el modo de moverse, etcétera. Todos abordan los accidentes y en última instancia la esencia de los mismos, pero solo la metafísica los estudia en el aspecto más básico y primordial, a los entes en tanto que son, es decir, en tanto que tienen ser.

El presente ensayo, más allá de realizar un pequeño recorrido histórico por los momentos más importantes de la ética en los últimos años, pretende poner de manifiesto cuáles son las principales carencias que las diversas corrientes presentan al negarse a una metafísica ortodoxa.

1. Introducción

El desarrollo de cualquier disciplina comienza por establecer principios que puedan ser aceptados generalmente, pues todo sistema requiere de bases a partir de las cuales deducir sus conclusiones, como premisas requiere un silogismo. Mucho se ha tratado de fundamentar estos puntos de partida tan necesarios y es la metafísica como ciencia primera, según la definía Aristóteles, aquella que debe encargarse de proveer los cimientos que a todas luces aparezcan como incuestionables, so pena de no permitir un recto razonamiento. Mas no es la intención que el lector vea aquí una imposición de ideas personales y sesgadas, sino que es propio de una serie en la que cada uno de los miembros soporte al posterior poseer un primer miembro que soporte a todos los demás, pues algo no puede apoyarse sobre la nada.

El presente ensayo recoge algunos de estos fundamentos para brindar una visión más amplia y demostrar que, en última instancia, es requerida una fundamentación metafísica, no solamente apoyada en principios lógicos y la experiencia cotidiana, sino que estos mismos deben sustentar el propio ser de una realidad que no es

perceptible empíricamente, a la que los propios conceptos de bondad, belleza, justicia y el más importante de todos; la dignidad humana, puedan hacer referencia.

La metafísica remite al estudio del ente en cuanto ente. No se trata de la suma de todas las ciencias empíricas, tal como pretende el positivismo, se trata de una disciplina encargada de estudiar y dar sentido a conceptos tales como el ser y la causalidad, a saber, los primeros principios que somos capaces de observar en la realidad y a partir de los cuales debe fundamentarse toda investigación. En tal caso existen dos grandes corrientes de metafísica: una ortodoxa, que pretende conservar los principios de una filosofía griega y sobre todo medieval; y una inmanente, que considera que los elementos *a priori* en el pensamiento adquieren su significado solamente si son susceptibles de comprobación empírica.

La ética, por su parte, se encarga de estudiar el bien y el mal morales, así como la manera en la que los humanos deben regular su comportamiento de acuerdo a determinadas situaciones. Considérese aquí la utilidad de una fundamentación metafísica, no solamente implícita, pues, si bien es cierto que en las deliberaciones humanas siempre se hace uso de aquello que nos es común a todos, el hecho de hacer referencia explícita a los principios que se están utilizando permite una mejor visualización de cualquier error en la argumentación.

Para cualquiera que no esté muy familiarizado con ella, las disertaciones correspondientes a la metafísica pueden parecer un sinsentido, sobre todo por la cultura del siglo XXI, impregnada hasta en los lugares más insospechados de un positivismo que pretendió atacar al realismo medieval hasta el hartazgo. ¿Qué utilidad tiene señalar y desarrollar aquellos principios que nos son comunes a todos?, podría preguntarse. ¿No se supone que, de ser comunes a todos, estos deberían de ser de pleno conocimiento? La respuesta a la primera pregunta puede ver un atisbo en la introducción, mas hemos de decir que, como en todo procedimiento largo y complejo, poner de manifiesto cada uno de sus miembros permite estudiar mejor cada una de las partes del todo, similar a cuando realizamos alguna operación matemática medianamente compleja y nos percatamos de que nos hemos olvidado de algún signo, un número lo hemos intercambiado por otro, y similares. La respuesta a la segunda pregunta es que ciertamente nada se salva de ser cuestionado, por lo que nuestros esfuerzos versarán sobre ilustrar las consecuencias de dar como falsas ciertas proposiciones, tales como «la realidad existe».

Es así que la ética debe considerar los fundamentos y, como se mencionó anteriormente, uno de ellos es el propio acto de ser de sujetos distintos a uno mismo. Se adopta aquí una postura contraria al escepticismo radical de Descartes, dado que la duda radical en realidad escoge selectivamente aquellas cosas de las cuales ha de dudar. El filósofo francés escribe en sus Meditaciones metafísicas:

> “Ya que la razón me convence de que a las cosas que no sean enteramente ciertas e indudables debo negarles crédito, lo mismo que a las que me parecen manifiestamente

> falsas, bastará, pues, para rechazarlas todas, que encuentre, en cada una, razones suficientes para ponerlas en duda"[1].

No se ignoran los problemas que puede suponer una confianza ciega en los sentidos, o se alega que los ejemplos de Descartes sean falsos, sino que se sostiene que, si se aceptase la total falibilidad de los sentidos, debería despreciarse absolutamente todo lo que con ellos se aprendió, como que de dos premisas se sigue su conclusión o que algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo sentido, llegando a un escepticismo que no solamente es irracional, sino también un intento de suicidio intelectual del que no es posible recuperarse. En línea con Santo Tomás, estos principios que parecen a primera vista lógicos son en realidad metafísicos, pues cuando el intelecto los descubre, los reconoce como principios de la realidad.

Así mismo, el materialismo y el naturalismo, con su intento de postular al universo como un sistema causal cerrado, tampoco parecen buena opción. Es posible apelar a una teoría de los valores, pero sin nada externo que le dé su razón de ser esto se queda en la sola materia y no hallamos en ella los motivos suficientes para apoyar una dignidad humana, que es en última instancia lo que queremos demostrar.

Las razones de las diferencias entre dos entes no pueden hallarse en aquello que les es común a ambos, sino en aquello en lo que difieren. Por ello, la materia no es un buen principio del cual emane la dignidad, dado que, de ser así, habríamos de concederles el mismo trato tanto ético como jurídico no solo a los animales, sino también a las piedras. Es Kant quien postula la dignidad humana como punto de partida de toda discusión, también haciendo uso de una metafísica, solamente que esta difiere de la metafísica que consideramos suficiente, no para oponernos al mismo Kant, sino para darle su sólido fundamento. No se duda de la propia dignidad humana, pero del hecho de que no se dude del acto de ser de un pastel no se sigue que nadie se pregunte las razones por las que este se encuentra presente.

Conviene ahora hacer un pequeño repaso por algunos acontecimientos importantes que han servido de parteaguas en el paradigma contemporáneo.

2. Primeros intentos: el informe Belmont

El informe constituye las bases de la ética norteamericana, la cual se distingue principalmente por un notorio pragmatismo. Establece cuatro principios *prima facie* bastante loables; beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia. Anterior a éste apenas y podía hablarse de una fundamentación teórica que regulase los procedimientos experimentales. Fue el escándalo de someter a 600 negros a un ensayo clínico sobre la evolución natural de la sífilis una de las razones para su emisión.

Ciertamente los cuatro principios ayudan a organizar y resolver muchos de los conflictos que surgen, pero estos principios carecen de fuerza autoritativa, dado que

[1] R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Universidad ARCIS, Chile, philosophia.cl, p. 12.

son establecidos por consenso, mediante un acuerdo que permite vivir cotidianamente en una relativa paz, pero que ninguna de las partes está obligada en conciencia a seguir. Es justamente el consenso lo opuesto a los principios. Se establece uno precisamente porque no hay una autoridad de la cual emanan estas reglas. No se entienda tampoco por «fuerza autoritativa» cualquier caso similar a un estado coercitivo que impone mediante la violencia cada una de las leyes, sino que, al ser establecidos mediante un consenso, se puede justificar su desobediencia al apelar a cualquier otro principio del grupo, pues no hay un acuerdo sobre a quién o a quiénes se deben tales obligaciones.

Por ejemplo, cuando al apoyarse en el principio de beneficencia se defiende la eutanasia o el aborto en razón de la propia autonomía de la madre y se contrapone a la beneficencia del otro ser humano, o cuando un paciente rechaza una transfusión sanguínea bajo pretexto de motivos religiosos. No están completamente definidos y carecen de una fundamentación metafísica profunda, razón por la que entran en conflicto entre ellos mismos. Empero, fue guiar el propio actuar del individuo la razón por la que se buscó establecer al comienzo una serie de principios a los que había que remitirse para discernir entre lo correcto y lo incorrecto. La mayoría de las ocasiones se zanja este asunto so pretexto de "dejar realizar a cada persona su propio ideal de felicidad". Sin embargo, los deseos personales no son el estándar que deba guiar al humano, pues ello cae en un subjetivismo total, utilizando cada uno de estos principios solamente cuando existe precisamente un *consenso* para hacerlo.

No se trata tampoco de convertir a la ética en un manual de elecciones que imiten a las ciencias exactas, pero sí de resaltar que en profundidad es necesaria una fundamentación que remita al estudio del ente, de aquellas propiedades que emanan de cada persona por el mero hecho de serlo.

3. El principialismo jerarquizado

La aspiración a la universalidad sigue siendo un requisito de una ética que se proclame consistente. No podemos renunciar a las aportaciones innegables de fundamentación que ha hecho la tradición de pensamiento occidental ni debemos aferrarnos a un procedimentalismo vacío, porque los consensos y las máximas son instrumentos, no fines.

Con estos inconvenientes, autores como Diego García han propuesto un principialismo jerarquizado: dado que los cuatro principios del informe Belmont a veces entran en conflicto unos con otros por razones de jerarquía —es decir, ninguno es superior a otro, todos son absolutos—, la jerarquía los organiza dentro de una ética de máximos y otra de mínimos. Como consecuencia, la beneficencia y la autonomía quedan referidos a un sujeto, son los máximos a los que esta persona aspira. Mientras que los principios de no maleficencia y de justicia quedan enmarcados con categoría de "mínimos", siendo en caso de conflicto que deban garantizarse el cumplimiento de los mínimos, pues son estos los que garantizan los máximos. En otras palabras, aun a pesar de los deseos del individuo, estos no

pueden contraponerse a la idea de justicia. Si hemos de tratar de establecer una ética que se pretenda objetiva, debemos tratarla como tal.

Ese análisis resuelve muchos inconvenientes que se mencionaron al inicio de este ensayo, pero aún no aparece como evidente la respuesta a la pregunta ¿qué es lo que le da la dignidad inherente a cada ser humano y que lo hace diferente de las piedras? Esto tiene una explicación, si se analizan las razones por las que el principialismo apareció en primer lugar, pues trata de realizar una reconciliación entre el excesivo pragmatismo norteamericano y la teleología que caracteriza a Europa, acusada muchas veces de moralista. El principialismo reconoce implícitamente que pocos principios son mejores que muchos, así como la unidad en el gobierno es mucho mejor que la separación y obviamente que el antagonismo, pero adolece de muchas carencias de la ética norteamericana.

4. El personalismo

Este enfoque pone como prioridad la propia dignidad humana. Hace uso de la ética kantiana al considerar al ser humano como "fin en sí mismo", para el que cada uno de los procesos deban acabar en el mismo y no solamente pasar por él. Así, se resaltan efectos evidentes, como causar perjuicio a un semejante solamente por deseo, o utilizarlo como sujeto de prueba de un análisis clínico para obtener conocimiento, pero también algunos otros que suelen resultar algo más difíciles de discernir, como el hecho de ser lícito sustraer una parte de tejido con el fin de conservar el resto del cuerpo. Reza el imperativo categórico de Kant:

> "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"[2].

Puesto que el cuerpo es un componente esencial al ser humano para realizar sus funciones y las operaciones que se desprenden de la voluntad y la racionalidad, no es lícita cualquier intervención. Dado que el humano debe considerarse como un fin en sí mismo, cualquier actividad debe obrar para su beneficio. El propio cuerpo es "alguien", no "algo". Asimismo, el hecho de postular una dignidad humana propia de cada individuo hace que sea inherente a todos ellos, independientemente de los accidentes que uno tenga, sea de ubicación, tamaño, o incluso de las acciones realizadas, pues es la propia dignidad humana la que hace el reclamo de justicia cuando es transgredida voluntariamente por un tercero. Porque una persona es fin es que debe poder acceder a los beneficios en tanto la disponibilidad de los mismos lo permita, y deben buscarse nuevos medios para producir estos últimos por la misma razón. No se le debe maleficencia a su cuerpo, porque en esencia aún continúa siendo un ser humano. Se debe permitir cierta autonomía en tanto es capaz de actos como la voluntad y el raciocinio; empero, si usa estos de manera desordenada, es la dignidad de otros la que resulta dañada, exigiendo una pena por los males sufridos.

[2] I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Puerto Rico 1921, p. 42.

Ciertamente Kant hace uso de una metafísica, pero esta no es del tipo trascendental, pues hace referencia al hombre como un absoluto en cuanto se encuentra casi desligado de las condiciones de la materia. En efecto, esta es fuente de una minoración ontológica con respecto al ser humano, que no es exclusivamente corpóreo. Empero, el ser humano no es un fin en sí mismo, al menos no un fin absoluto, pues este aún posee deseos, anhelos que caracterizan la búsqueda de su propia felicidad. Kant propone unas bases axiológicas que pretenden salvar a la ética de cualquier ataque a la metafísica. Mas estas proponen como dogma la dignidad humana, que es aquello que buscamos demostrar.

5. Una ética basada en la naturaleza subsistente

Contrario a ello, Santo Tomás pretende primero demostrar la existencia de un Ser absolutamente bueno, es un sistema totalmente teocéntrico, pues parte del hecho de Dios existe para fundamentar el resto de su filosofía. La argumentación más clara está en su cuarta vía:

> "La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Pues se encuentra en las cosas algo más y menos bueno, y verdadero, y noble, y así otras cosas semejantes. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es verísimo y óptimo y nobilísimo; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son máximamente verdaderas, son máximamente seres, como se dice en II *Metaphys.*. Pero lo que es máximamente tal en algún género es la causa de todas las cosas que son de ese género, como el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro —, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su ser, de su bondad, de cualquier otra perfección, y a éste le llamamos Dios"[3].

Una vez allí, le brinda autoridad a todas las disertaciones de carácter moral, pues el Ser absolutamente bueno del cual emanan todas las perfecciones también es la Sabiduría y la Justicia. En combinación con el hilemorfismo aristotélico, esto permite dar razón de una diferencia ontológica entre los seres humanos, los animales, las plantas e incluso la materia inerte, pues, aunque los demás entes también posean una forma, el alma humana tiene diferentes características que la dotan de racionalidad y voluntad. Al mismo tiempo es la fuente de su naturaleza subsistente. Por estas razones es que, a diferencia de Kant, le provee al hombre de una dignidad justificada, no dogmática, pero haciendo referencia al Ser por un concepto de participación de inspiración platónica.

Es así como el sistema teológico de Tomás de Aquino permite englobar dentro de sí a todos los entes que componen la realidad, pues de manera similar a como cada uno de nosotros se alegra por un acontecimiento importante en la vida de un ser querido, en el sistema tomista cada uno de los entes participa en mayor o menor medida de la propia perfección divina, sin agotarla, y más intensamente cuanto su voluntad se asemeje a su Creador.

[3] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 3.

Concepción tomista acerca del fin último del hombre

Lupito Granados Mejía

Todos en algún momento de nuestras vidas nos hemos preguntado si la vida humana tiene algún propósito o finalidad, si somos simplemente un animal más en el mundo natural, o si nuestra vida tiene algún fin trascendente, que va más allá de lo que alcanzamos a percibir. En el siguiente articulo nos proponemos a exponer la visión tomista sobre el fin último del hombre.

Partamos por distinguir entre fines en sí y fines intermedios. Los fines intermedios son aquellos que se buscan como medio para un fin ulterior, por ejemplo, conseguir dinero para comprar comida, conseguir casa para vivir y resguardarse de la intemperie, conseguir algún tipo de medicina para conseguir la salud, etc. Como se ve, este tipo de cosas no se buscan por sí mismas, sino que se buscan con la finalidad de conseguir alguna otra cosa por medio de ellas. Por otro lado, existen fines en sí, es decir, fines que se buscan en sí y por sí, y no como medio para conseguir algo ulterior, como, por ejemplo, el saber. Cuando hablamos del fin ultimo del hombre, nos referimos a un bien que sea propio de él, además de que sea un fin que se busque en sí y por sí, y no como medio para alcanzar alguna otra cosa.

Aristóteles[1] expone esta cuestión, y primeramente establece que existe unanimidad acerca del fin último de todo hombre, y dicho fin todos lo conocen como felicidad. En efecto, mientras que muchas de las cosas que tratamos de conseguir, como el dinero, la casa, la ropa, entre otros, se buscan como medio para alcanzar un fin ulterior medio de ellas, la felicidad no es algo que se busque para conseguir otra cosa, sino que todas las cosas se buscan para alcanzar la felicidad, y la felicidad no se alcanza para conseguir alguna otra cosa por medio de ella, sino que es el fin último del hombre, que se busca en sí y por sí. El fin último de cada cosa representa su estado más excelente y bueno, de modo que el fin último de cada cosa representa su estado más perfecto. Por tanto, la felicidad es el estado más bueno y perfecto que el hombre puede alcanzar, y todas nuestras acciones van dirigidas hacia ella. Sin embargo, aunque exista unanimidad de opinión en lo que respecta al fin último del hombre, existe una gran divergencia en lo que respecta a averiguar en que consiste dicho fin. Habrá quien sea aficionado a algún deporte y afirme que la felicidad consiste en la práctica de dicha actividad, habrá a quien le encante la comida que ponga la felicidad en degustar los platillos más exquisitos, habrá quien padezca una enfermedad dolorosa y afirme que la felicidad consiste en el buen estado de salud, o habrá algún otro que se maraville con la música de piano, y afirme que en la

[1] Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, lib. I.

práctica de dicho instrumento se encuentra la felicidad. Por tanto, dado que la felicidad parece ser un estado que se puede conseguir de modos muy distintos, debemos averiguar si existe un fin último del hombre objetivo. Sin embargo, antes de averiguar si existe tal cosa, pasemos a explicar brevemente algunas cosas necesarias para el desarrollo del tema.

Partamos por explicar a qué nos referimos cuando hablamos sobre el fin hacía el cual está orientado algo. Nosotros percibimos una gran variedad de cosas que están orientadas hacia un fin determinado, por ejemplo, la tendencia que tiene un manzano a dar manzanas, una palmera que cada cierto tiempo da cocos, nuestro propio planeta, que cada año realiza una nueva vuelta alrededor del sol, de modo que observamos que toda agente obra por un fin. A esto se le conoce como principio de finalidad: la causa final, que representa una de las cuatro causas propuestas por Aristóteles. Se le llama la causa de las causas, ya que los otros tipos de causas se ponen a la obra por la causa final. Tenemos la causa eficiente, que es la que lleva a cabo el efecto; la causa material, aquello de lo que está hecho algo; la causa formal, aquello que hace que la cosa sea lo que es y no otra. Ninguna causa eficiente comienza a introducir alguna forma en una materia sino por algún fin que se proponga por medio de dicha acción. Por ejemplo, un carpintero no se propone a buscar la madera con la que ha de trabajar ni a darle forma de ropero sino por la intención de producir el ropero mismo, fin que tenía en mente antes de buscar y trabajar sobre la madera. Santo Tomás de Aquino en la *Suma contra Gentiles*, da algunos argumentos para fundamentar dicho principio. Expliquemos brevemente algunos:

> ‘’El fin último de cuantos obran por un fin es aquel tras el cual nada busca el agente; por ejemplo, la acción del médico tiene por meta la salud y, una vez conseguida ésta, nada intenta fuera de ella. Sin embargo, en la acción de un agente se ha de dar con algo tras lo cual nada intente, pues de lo contrario sus acciones tenderían al infinito. Lo cual es ciertamente imposible, porque, como es imposible rebasar el infinito, el agente nunca comenzaría a obrar, dado que nada se mueve hacia un objeto cuya consecución es imposible. Todo agente, pues, obra por algún fin’’[2].

En efecto, si un ente no se propusiera ningún fin por el cual obrar, no existiría ninguna meta o termino de sus acciones, por lo que sus operaciones tenderían al infinito al no haber ningún término. Para poner una analogía, pensemos en el personaje de la mitología griega Sísifo, que fue condenado por Zeus a empujar una roca por la ladera de una montaña que, una vez que está a punto de llegar a la cima, la piedra cae y vuelve a donde inició, de modo que empuja la piedra por toda la eternidad sin llegar a ningún lado. Alguien que se propusiera a obrar sin tener una meta, obraría por algo que nunca podrá alcanzar, por lo que ni siquiera se movería a obrar.

> ‘’El defecto existe exclusivamente en los entes que están ordenados a un fin, pues a nadie se le imputa como defecto el fallar en aquello a que no está ordenado. Por ejemplo, al médico se le imputa como defecto el no sanar, y no al arquitecto o al gramático. Ahora bien, el defecto se da tanto en las cosas artificiales − por ejemplo, cuando un gramático no habla correctamente

[2] Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III.

> − en las cosas naturales − como en el caso de los partos monstruosos. Según esto, tanto el que obra según la naturaleza como el que obra según el arte e intencionadamente, obran por un fin''[3].

Este segundo argumento no requiere de tanta explicación. Pongamos de ejemplo un árbol de mango, que tiene por finalidad dar mango en cierta temporada del año. Cuando los mangos salen de un tamaño deficiente, decimos que el árbol dio frutos malos, pero solo podemos decir que dio frutos malos si efectivamente el árbol tuviera la finalidad o estuviera hecho para dar mangos buenos. Si no tuviera dicho fin, no se podría decir que dio frutos malos, ya que, si el árbol no estuviera orientado a eso, no habría razón para decir que son malos.

> ''Si el agente no intentara un efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes; mas, como lo que es indiferente respecto a muchas cosas no tiende más hacia una que hacía otra, síguese que de lo que es totalmente indiferente no resulta ningún efecto si algo no lo determina en un sentido. Seria, por lo tanto, imposible que obrara. En consecuencia, todo agente tiende hacia un objeto determinado, que es su fin''[4].

Este tercer argumento es tan claro como los anteriores. Si un agente por medio de su acción no intentará algún efecto determinado, cualquier tipo de resultado le sería indiferente, de modo que no habría razón para que resultara una cosa u otra, ya que el agente no se propone a realizar o alcanzar nada por medio de su obrar. Por lo que, si no intentará fin alguno por medio de su acción, ni siquiera se movería a obrar.

Una vez demostrado que todas las cosas obran por un fin, queda por investigar en qué consiste el fin de cada cosa, es decir, el fin hacia el cual está orientada su esencia.

El fin de cada cosa consiste en su operación propia, es decir, en aquella operación que es suya y no común a algo más. La operación propia del médico es realizar la salud, la operación propia del zapatero es hacer zapatos, y la operación propia de un árbol de manzanas es producir manzanas. Como se ve, todas estas operaciones son distintivas de dichos entes, además de que no la comparten con nada más. El zapatero en tanto que zapatero no puede realizar la salud de una persona, el médico en tanto que médico no puede realizar zapatos, así como un árbol de manzanas no puede dar duraznos. Dichas cosas tienen operaciones propias que no son comunes a ningún otro, y en dichas operaciones se puede encontrar su finalidad.

Ahora bien, dado que en este artículo nos proponemos a investigar cual sea el fin último del hombre, debemos averiguar cuál sea su operación propia, es decir, aquella operación que represente una característica esencial suya que no comparta con ningún otro. Dicha operación es el entender, ya que es una operación que solo el hombre puede realizar. Por medio del entendimiento, el hombre puede penetrar en la esencia de las cosas

[3] Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III.
[4] Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III.

y puede conocerlas, cosa que ningún otro animal puede hacer. A pesar de que existen animales muy inteligentes, que pueden realizar cosas asombrosas, ninguno de ellos es capaz de formar un sistema de lenguaje, escribir poesía, entender teoría matemática, descubrir los orígenes del universo. Todo esto es algo que solo le compete al hombre en virtud de su operación más perfecta, es decir, entender. Sin embargo, antes de profundizar en este punto, analicemos algunas de las opiniones de aquellos que trataron de poner la felicidad del hombre en otro tipo de cosas.

Anteriormente hablamos de que existe una gran diversidad de opiniones en lo que respecta a la felicidad. Hay quienes dicen que la felicidad del hombre consiste en la acumulación de riquezas, de modo que se puede llamar feliz al hombre que posee grandes riquezas con las que puede conseguir bienes materiales. Sin embargo, dado que estamos averiguando en qué pueda consistir la felicidad del hombre, y preguntarnos por la felicidad del hombre es lo mismo que preguntarnos por su fin último, parece que la acumulación de riquezas no es un candidato razonable para pensar que en ella se encuentra la felicidad del hombre, ya que el fin último es aquel que se busca en sí y por sí, y no como medio para alcanzar un fin ulterior y, dado que las riquezas no tienen ningún beneficio en sí, sino que sirven como medio para alcanzar otras cosas, resulta evidente que la acumulación de riquezas no puede ser el fin último del hombre, ya que es un fin subordinado a otro.

Sin embargo, uno podrá decir que, si bien es cierto que la felicidad no consiste en la acumulación de riquezas, la felicidad consiste en los bienes que se puede adquirir por medio de ellas, como la comida, la bebida, un automóvil, ropa fina, una casa, etc. Sin embargo, si observamos cuidadosamente esta opinión, nos daremos cuenta de que es imposible que dichas cosas sean el fin último del hombre, ya que ellas están ordenadas a otros fines, a saber, los bienes del cuerpo. La inmensa mayoría de cosas que uno puede conseguir por medio del dinero, son cosas que se consiguen con atención al bien del cuerpo, como la ropa para resguardarse del frío y verse elegante, la comida para preservar el cuerpo y subsistir, la casa para resguardarnos de la intemperie y no padecer frío, etc. Por tanto, muchas de las cosas que podemos adquirir por medio del dinero, están ordenadas al bien del cuerpo como a su fin, de modo que no pueden ser el fin último que estamos buscando, ya que, como las riquezas, dichas cosas están ordenadas a otro fin, por lo que no se buscan en sí y por sí.

Sin embargo, los bienes del cuerpo tampoco son un candidato razonable para poner en ellos la felicidad, ya que el fin último, por definición, ha de ser la perfección más elevada de cada cosa, de modo que, para el hombre, su fin último debe ser su estado más perfecto. De modo que, si existen bienes que son mejores para el hombre que los bienes del cuerpo, los bienes del cuerpo quedarán descartados como el fin último del hombre. Ahora bien, el hombre consta de dos principios constitutivos, el alma y el cuerpo. Este tipo de composición es un ejemplo más de la composición de materia y forma, propia de las sustancias que existen en el mundo natural. Cada uno de estos principios es más perfecto

uno que el otro. El alma, al ser la forma substancial del hombre, informa la materia de la que está hecho, y es así como se llega a producir un hombre nuevo. De modo que, el cuerpo es por el alma, y no el alma por el cuerpo. El alma es la parte más perfecta del hombre, ya que por ella tenemos las potencias espirituales de intelecto y voluntad, así como también los otros tipos de operaciones propias de los vivientes inferiores. El cuerpo, una vez que el hombre muere, deja de ser, sin embargo, el alma, dado que es una forma intelectual que realiza operaciones que no dependen del cuerpo, es imposible que deje de existir una vez que el hombre muere, ya que, al realizar operaciones que no dependen del cuerpo, es necesario que el alma que produce dichas operaciones sea incorruptible, ya que el recipiente ha de guardar proporción con el contenido, por lo que en virtud de su modo de ser, sigue existiendo una vez que el hombre deja de ser. Por tanto, el alma es la parte más perfecta del hombre. De esto se sigue que los bienes del alma, como el entender y querer, son más perfectos que los bienes del cuerpo, por lo que queda demostrado que los bienes del cuerpo no son la felicidad del hombre.

Así mismo, los placeres sensuales como el coito, la comida, y cosas semejantes, tampoco pueden ser el fin último del hombre, ya que, como dijimos anteriormente, todos ellos son placeres que se tienen en virtud de la parte menos perfecta del hombre, su cuerpo, por lo que al no tener razón de óptimo y perfecto para el hombre, es imposible que sea su fin último. Por otro lado, dichos placeres están ordenados a otros fines. La comida está ordenada a la conservación del cuerpo, ya que el deseo que tenemos por degustar los alimentos solo es algo que funciona como un modo de atracción para poder tender hacia los alimentos y poder conservar nuestro ser. Por otro lado, los placeres venéreos no tienen otra finalidad más que preservar la especie, así como todos los placeres semejantes. Por lo que, al ser placeres que están ordenados a otras cosas, no son el fin último del hombre.

También hay algunos que piensan que la felicidad consiste en la buena reputación o fama. De modo que una persona es feliz en tanto que es elogiada con los más altos honores. Sin embargo, dado que el fin del hombre debe consistir en la operación propia de él, y los honores consisten en la operación de alguien más que realiza los elogios, se deduce que el fin último del hombre no puede consistir en los honores. Además, existen bienes más perfectos que la buena reputación y honores, ya que nada impide que una persona goce de grandes honores y que viva una vida viciosa. Es mejor ser una persona virtuosa sin honores, que ser una persona viciosa con honores. Luego, los honores no son el fin último del hombre.

Por lo tanto, las cosas en las que comúnmente suele creerse que está la felicidad, no pueden realmente hacer feliz al hombre. Quizá puedan darle momentos agradables o puedan contribuir de algún u otro modo a ésta, pero en sí y por sí no pueden darla. Por tanto, hemos de averiguar en qué consiste la felicidad y fin último del hombre.

Como se dijo anteriormente, el fin de cada cosa consiste en su operación propia, por tanto, hemos de buscar el fin del hombre en su operación propia, el entender. El hombre puede definirse como animal racional, es decir, además de contar con las operaciones propias del alma vegetativa y sensitiva, también cuenta con otro tipo de operaciones superiores. Dichas operaciones se conocen como intelecto y voluntad. El hombre, en virtud de su alma racional, que abarca en un solo acto las potencias de los dos tipos de alma antes mencionadas, posee la capacidad de conocer las esencias que existen en el mundo, además de que es capaz de auto determinarse hacía diversos fines en virtud de su libre albedrío. Luego, dado que la operación propia del hombre es el entender, se deduce que el fin último del hombre debe consistir en un acto del entendimiento.

Dependiendo del tipo de objeto que el entendimiento entienda, así será el grado de perfección de su operación. El hombre entiende primariamente los primeros principios del conocimiento, tales como el principio de no contradicción, el principio de identidad, el principio de unidad, etc. Dado que dichos principios son lo primero que el entendimiento llega a contemplar una vez que se pone en contacto con el mundo natural por medio de sus sentidos, podemos decir que dicha operación quedará en el grado más bajo en lo que respecta a la perfección del entendimiento, dado que son principios evidentes que se presentan al hombre al comenzar a conocer. Por tanto, será más perfecta la operación del entendimiento en tanto que alcance a contemplar cada vez cosas más dignas y perfectas. No es igual en perfección la operación del entendimiento cuando entiende una teoría matemática de gran complejidad que cuando entiende algo tan simple como el principio de no contradicción y cosas similares. En el mundo existen cosas más o menos perfectas, de las cuales unas son más dignas de entender que otras. Por tanto, dado que el fin último del hombre consiste en un acto del entendimiento, dicho acto ha de consistir en la aprehensión del objeto más bueno y perfecto. Y dado que el ser más perfecto es Dios, tal como puede probarse por medio de argumentos filosóficos, se deduce que el fin último del hombre consiste en la contemplación de Dios, ya que Él es el bien sumo y bien de todo bien.

Dios, bien de todo bien y ser perfectísimo, no solo es el fin último del hombre, sino que todas las cosas creadas por él tienen por fin asemejársele de la forma más perfecta posible. El hombre lo hace de un modo especial, dado que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, en el sentido de que el hombre posee potencias espirituales que son propias de Dios. Dado que el hombre, en virtud de dichas potencias, guarda cierta semejanza especial con Dios, del mismo modo, puede alcanzar de cierto modo la sustancia de Dios en tanto que puede captar por medio de su inteligencia a Dios, ya sea por medio de argumentos metafísicos u otros. En esto consiste el fin último del hombre: contemplar por medio de un acto del entendimiento al ser perfectísimo y eterno, la verdad en sí, bien de todo bien, causa de toda bondad y causa de todo cuanto existe. Sin embargo, existen varios tipos de conocimiento que se pueden tener de Dios, unos más perfectos que otros.

En primer lugar, existe el conocimiento espontáneo de Dios. Este tipo de conocimiento se obtiene a partir de la observación del orden que existe en la naturaleza. Una vez que el hombre entra en contacto con el mundo natural por medio de sus facultades sensitivas, se da cuenta de que existen cosas que guardan cierto orden unas con otras, y dado que todo orden requiere de un ordenador, llegan a la conclusión de que existe un Dios que ordenó todas las cosas. Este texto que se le adjudica a Aristóteles ilustra muy bien el punto:

> "Cuando así, de repente, pudieran ver la tierra, los mares y el cielo; cuando lleguen a conocer la grandeza de las nubes y el poder de los vientos; cuando contemplen el sol y aprehendan su grandeza y belleza, así como su poder para causar el día al arrojar luz sobre el cielo; y otra vez, cuando vean que la noche haga oscurecer las tierras y contemplen todo el cielo salpicado de y adornado con estrellas; y cuando vean las luces cambiantes de la luna mientras crece y mengua, y los levantamientos y las configuraciones de todos estos cuerpos celestiales, sus cursos fijos e inmutables por toda la eternidad, cuando vean todas estas cosas, sin duda habrían juzgado que existen dioses y que todas estas maravillosas obras son obra de los dioses"[5].

Sin embargo, dicho tipo de conocimiento no puede ser el fin último del hombre, ya que, como dijimos anteriormente, el fin último del hombre debe ser el estado más perfecto que el hombre pueda llegar a alcanzar, sin embargo, dicho tipo de conocimiento contiene un sin número de imperfecciones, ya que, a partir de ese tipo de conocimiento, no se puede saber si Dios es uno o muchos, material o inmaterial, simple o compuesto, etc. Por lo que dicho conocimiento va mezclado con un sin número de imperfecciones y, por tanto, un conocimiento de este tipo no puede ser el estado más perfecto del hombre.

Existe otro tipo de conocimiento que es alcanzado por medio de la demostración. Dicho conocimiento se obtiene a partir de argumentos filosóficos con los que se puede concluir que existe un primer motor inmóvil, una primera causa incausada, un ser necesario, un ser perfectísimo y un ser inteligentísimo. Hubo filósofos que realizaron tal hazaña por medio de argumentos que partían del movimiento, otros que partían de la causalidad eficiente, otros a partir de los entes corruptibles, otros a partir de los distintos grados de perfección, etc.

Aristóteles, en su *Metafísica*[6], argumenta que debe existir un primer motor inmóvil, causa del movimiento que existe en el mundo, y dicho motor es Dios. San Anselmo de Canterbury, en su *Monologium*, demuestra que existe un ser perfectísimo a partir de los distintos grados de perfección que hay en el mundo, además, en su obra *Proslogium*, argumenta que debe existir un ser del cual no se pueda pensar uno mayor, a partir del concepto mismo de Dios. Y filósofos árabes como Al-Ghazali, trataron de demostrar la existencia de una causa trascedente del mundo a partir de argumentos que pretendían demostrar un inicio temporal del universo. Existen muchos argumentos de este tipo, unos más discutibles que otros.

[5] W. LANE CRAIG, *Fe Razonable*.
[6] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. XII.

Sin embargo, dicho tipo de conocimiento tampoco puede ser el que estamos buscando, ya que dicho conocimiento también puede contener errores, ya que el intelecto humano es débil, y puede fallar en sus demostraciones. El filósofo neoplatónico Plotino, por ejemplo, opinaba que Dios era la causa de todo lo que existe, lo cual es cierto, sin embargo, pensaba que Dios obra de forma necesaria, de modo que no pudo determinarse a realizar algún otro efecto o modo de ser de las cosas, opinión contraria a lo que establece la fe católica, ya que nosotros creemos que Dios es un ser inteligente, que creó las cosas por medio de un acto de su voluntad.

Otro inconveniente de dicho tipo de conocimiento es que supone un esfuerzo enorme de parte del entendimiento, de modo que es difícil que alguien, ya sea por las limitaciones de su inteligencia o por sus ocupaciones diarias, pueda acceder a él. Y dado que el fin de cada cosa es algo que por lo general todas las cosas pueden alcanzar, a no ser por algún tipo de impedimento, dicho tipo de conocimiento no puede ser el fin último del hombre, ya que es de difícil acceso, y el fin de cada cosa por lo general no es de esta forma.

Por lo tanto, el fin último del hombre no consiste en el conocimiento de Dios obtenido por medio de la demostración.

Por último, tenemos el conocimiento de Dios que se tiene por medio de la Fe. Este tipo de conocimiento es superior a los otros dos, ya que por medio de este tipo de conocimiento no solo podemos llegar a conocer que Dios existe y que tiene ciertas características que pueden ser alcanzadas por medio de la razón, sino que también podemos conocer algunas características que sobrepasan la capacidad del entendimiento humano, de modo que es imposible acceder a ellas sino por la intervención de Dios, que se las da a conocer a algunos cuantos, y después estos los dan a conocer a otros por medio de su testimonio.

Sin embargo, en este tipo de conocimiento tampoco puede encontrarse la felicidad del hombre, ya que, como dijimos anteriormente, la felicidad del hombre debe consistir en su operación propia, entender, y dado que dicho tipo de conocimiento no implica un acto del entendimiento, sino un acto de la voluntad que acepta creer una vez que se le presenta el testimonio de alguien que conozca dichas cosas, se deduce que no puede representar el fin último del hombre.

En esta vida, solo existen esas tres vías que nos pueden conducir a la existencia de Dios. Sin embargo, dado que es imposible que dichos tipos de conocimiento puedan dar al hombre la felicidad que tanto anhela, y dado que es preciso que el hombre realice su fin último, se deduce que la felicidad del hombre no se encuentra en esta vida.

No es hasta que el hombre, después de llevar una vida virtuosa y buena que lo haya hecho lo más semejante posible a su creador, se separa del cuerpo y una vez despojado de la corrupción y limitación del mismo, puede contemplar cara a cara a Dios. Solo las personas que hayan vivido de forma virtuosa, que hayan conseguido tener un dominio

efectivo de sus pasiones carnales, podrán contemplar la esencia divina, ya que el apego a las cosas de la carne supone un gran impedimento para contemplar las cosas inteligibles. Los vicios implican la unión del hombre con cosas ínfimas que puedan saciar sus más inmundos deseos, mientras que poco a poco se va alejando de los bienes del alma de los que hablamos anteriormente. Una persona con vicios le da prioridad a su parte menos perfecta, el cuerpo, mientras que descuida su parte con mayor valor, es decir, su alma. La persona virtuosa está dispuesta de tal modo que, al tener un dominio efectivo de sus deseos carnales, y tener mayor cercanía con los bienes del alma, se vuelve apto para contemplar el bien sumo, Dios. En esta vida, el conocimiento que podemos tener de Dios es pobre e insuficiente, debido a que nuestras capacidades están dispuestas de tal modo que podemos conocer la esencia solo de las cosas materiales cambiantes, compuestas, finitas, imperfectas, etc. Dado que Dios es un ser trascendente, inmutable, infinito, simple, entre otros, nuestras capacidades no pueden acceder a su esencia, dado que va mucho más allá de las cosas que podemos conocer. Es por eso que el fin último del hombre no se encuentra en esta vida. Y dado que el hombre naturalmente desea ser feliz, y dicho deseo solo puede aquietarse contemplando la esencia divina, se deduce que dicho deseo solo puede ser saciado en la otra vida que Dios nos promete en las escrituras.

Por tanto, el fin último del hombre consiste en la contemplación de la esencia divina, fin que no podemos alcanzar en esta vida, y que solo puede ser alcanzado por aquellos que vivieron virtuosamente.

El hombre suele maravillarse al contemplar las cosas buenas y bellas que existen en mundo. Desde un atardecer en el que las nubes, las aves y los rayos del sol inundan el cielo, hasta la contemplación de los más bellos paisajes, la gran variedad de flores de todos colores y formas que se encuentran en la naturaleza, así como también la multiplicidad de animales de todo tipo. Todas estas cosas despiertan en el hombre un sentimiento de admiración, además de que se complace en admirar cosas buenas y bellas. Sin embargo, si cualquiera de nosotros considera bellas todas estas cosas, cuya bondad no es la bondad en sí, sino una bondad participada y limitada, cuanto más nos maravillaremos al contemplar después de esta vida al autor de todas ellas, de quien procede todo bien y perfección, que posee toda perfección y toda bondad en virtud de sí mismo en la más perfecta unidad.

Platón, en el *Banquete*, narra la conversación que tuvo Sócrates con una mujer acerca de la belleza, en la que, considerando primeramente la belleza que existe en los cuerpos bellos, la belleza en las bellas acciones, y la belleza en las ciencias, poco a poco se va escalando, hasta llegar a la belleza en sí, fuente de toda belleza y toda bondad de lo que pueda llamarse bueno y bello, y habla de la bienaventuranza de aquel que fuera capaz de llegar a contemplarla. Cosa parecida sucede con aquellos que llegaren a contemplar la esencia de Dios, ya que, al contemplarla, colmarían todo deseo de conocimiento y de cualquier tipo.

Por tanto, si nosotros nos maravillamos al contemplar todas aquellas cosas buenas y bellas de la creación, cuanto más lo haremos si fuéramos capaces de contemplar a su autor, el cual desborda toda perfección y toda bondad que se encuentra de forma variada en el mundo. En esto consiste la más perfecta de todas las bienaventuranzas, el fin último del hombre, la contemplación del creador, el bien sumo, nuestro Señor Dios.

Una aproximación a la idea de bien común en santo Tomas de Aquino

Ricardo García Cárcamo

Resumen

El bien común es un concepto compuesto por el binomio de bien y común, ambos conceptos de naturaleza metafísica en el pensamiento clásico y medieval, dentro del cual santo Tomas de Aquino es su más importante representante; cuya filosofía y teología ha impregnado el pensamiento occidental. El entendimiento del bien común posee una importancia capital para el destino del individuo, la familia, las organizaciones sociales y la Iglesia, pero una inadecuada comprensión de este concepto de su metafísica provoca que se vacíe de contenido. El presente documento presenta una revisión de los principales aspectos tanto metafísicos como sociales, políticos y existenciales del bien común, con el fin de retornar a la concepción propia del concepto de bien común.

1. Introducción

Aun cuando el bien común es un concepto ampliamente usado —aun en el lenguaje cotidiano, con distintas connotaciones—, pero muchas veces carece de claridad, especificación y en última instancia de fundamento. Es usado algunas veces analógicamente, otras veces impropiamente y muy raras veces propiamente; lo que ha provocado una erosión de este término. La degradación del concepto de bien común ha causado, en un extremo, su uso indiscriminado; y por otro, un completo rechazo.

El bien común es de capital importancia, ya que este es el fin de la ley y por el cual se forma y ordena la sociedad en sus diversas esferas. Deconstruir la idea del bien común o mal entenderla perjudica profundamente al hombre, ya que ataca al fundamento mismo de la sociedad y el destino de cada persona que está llamada a ordenarse al bien. Dentro de los grandes pensadores de occidente Santo Tomas es quizá el máximo exponente del bien común, como un concepto central, con un sólido fundamento metafísico: al que tiende el hombre, la familia, las asociaciones humanas, los pueblos, la humanidad y el orden del universo como un todo armónico. Un rasgo esencial del pensamiento de Santo Tomás es su capacidad de sintetizar los aportes de sus predecesores, añadiéndole su genio propio y elevándolo a un todo orgánico y acabado; esto queda de manifiesto en su filosofía del bien común, la cual es de perenne importancia, especialmente en este tiempo en que se ha sacado de la esfera pública la filosofía perenne.

Para entender el bien común en el pensamiento de Santo Tomás, es necesario entender el concepto como un concepto *compuesto;* con dos elementos, tanto de la idea de *bien* como la de *común*, los cuales alcanzan una unidad, a la luz de los fundamentos metafísicos del doctor angélico: la causalidad, la finalidad, la virtud, el hilemorfismo, la participación y la jerarquía de los entes y el bien.

2. El Bien en general

El bien en el pensamiento de Santo Tomás abarca tanto la noción de fin —siguiendo a Aristóteles: «*el bien es lo que todos apetecen*»[1], el cual ocupa la primacía causal a nivel universal[2]—, como la noción de perfección: «Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección»[3]. Adicionalmente, incorpora los aportes de San Agustín, tanto en la conversión del bien con el ente como la doctrina de la participación; identificando a Dios como sumo bien (*summum bonum*) y donador de todo bien: «nosotros existimos porque Dios es bueno, y en cuanto existimos, somos buenos»[4]; de donde también emana que Dios es el fin último.

El bien, al ser convertible con el ente, obtiene del *esse* la fuente de su perfección y toda su actualidad: «algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa»[5], teniendo como referencia al *ipsum esse* como fuente perfeccionante (*esse difunditur*): «El ser a todo lo que procede de Dios»[6] y causa ejemplar del bien. El bien se manifiesta, siguiendo a san Agustín, en los aspectos de *modo, specie, et ordine*[7]. Dichos aspectos surgen de la perfección formal de los entes, ya que: «todo es lo que es por su forma, hay cosas que presuponen la forma, y otras que se siguen de ella. Así, para que algo sea perfecto y bueno requiere tener, además de la forma, lo que ésta presupone y lo que de ella se sigue»[8]. De donde se sigue que es el orden aquello a lo que refiere propiamente el nombre de bien[9]. Por otra parte, dado que el bien añade al ente su relación al apetito en cuanto deseable, formalmente en cuanto perfección y en cuanto a causa aquello a lo que tiende el agente, es el bien la fuerza conductora universal[10].

Finalmente, otra distinción adicional que multiplica las consideraciones en el bien común es la aplicación en referencia al tipo de bien, ya sea *honestum*, *utile* y

---

[1] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 1, 1094a.
[2] ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. XII, cap. 10, 1075a.
[3] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 5, a. 1.
[4] S. AGUSTÍN, *La doctrina cristiana*, lib. I, cap. 32. «Solo tiene el ser sumo y primero el que es totalmente inmudable… todas las cosas que existen no podrían existir a no ser por Él; y en tanto son buenas en cuanto que recibieron el ser… Luego aquel uso que se dice hace Dios de nosotros no se ordena a su utilidad, sino a la nuestra, y su fin es su bondad».
[5] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 5, a. 1.
[6] S. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a. 3 ad 8.
[7] S. AGUSTÍN, *De la naturaleza del bien*, III.
[8] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 5, a. 1.
[9] S. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a 5.
[10] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III, cap. 1-3.

delectabile[11], donde el bien honesto propiamente se identifica con el bien último y el útil oficia como medio para el fin último.

3. Noción de común

El otro concepto del binomio que compone al bien común es el de común, que es quizá la parte más compleja de entender, debido a que presupone un entendimiento metafísico del mismo. Puesto que el bien es causa final y tiene la primacía en el orden de las causas, «aquello en aras de lo cual se hacen cosas»[12], lo que la convierte en una de las causas más altas (*causas altissimas*)[13]. El bien, al ser la causa más alta, por esta misma característica conlleva una difusividad propia. Por ello se dice que el bien es de suyo difusivo (*bonum dicitur diffusivum sui*)[14], siguiendo al Pseudo Dionisio, quien además utiliza la figura del sol visible para presentar la causalidad extensiva, que comunica sus efectos a todo lo que pueda participar de su luz[15] y que al comunicarse retiene su luz sin menoscabo[16].

Santo Tomás utiliza también esta analogía del sol y la aplica a la causalidad jerárquica de los fines, en la que Dios es la causa universal de donde todos los bienes son comunes a la fuente del sumo bien que es Dios: «se llama algo general según su virtud: como la causa universal, que es general a todos sus efectos, del mismo modo que el sol lo es a todos los cuerpos que son iluminados o inmutados por su fuerza»[17]. Una causa, mientras más elevada y perfecta sea, es tanto más buena, ya sea por sí o por otro, y la extensión de una causa emana de la virtud de su poder y dignidad: «cuanto mayor es una causa, más extensa es su causalidad, porque una causa superior produce su propio efecto superior, que es más general y se extiende a muchas cosas»[18]. Es decir que, cuanto más elevada sea una causa, a más cosas se extienden sus efectos, por lo que es más común en relación a sus efectos, siendo los bienes comunes los más altos tipos de bienes. Ahora bien, Dios es el bien común en grado sumo, no solo la perfección en sí misma, sino que también por su comunicabilidad.

Por esta razón de comunicabilidad, esta causa superior también implica la noción de inagotabilidad y *superabundancia*, ya que al extenderse a muchos la causa no se agota, sino que mantiene su perfección, puesto que es una en su fuente, que alcanza a muchos. De Koninck haría énfasis en diferenciar que el bien común no es una mera colección de bienes singulares: «El bien común es mayor no porque incluya el bien singular de todos los singulares; en tal caso no tendría la unidad del bien común que procede de una cierta universalidad en éste, sino que sería simplemente una

[11] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 5, a. 6.
[12] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, lib. I, lect. 2, n. 50.
[13] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, lib. I, lect. 3, n. 59.
[14] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 5, a. 4.
[15] PS. DIONISIO, *Los nombres divinos*, IV, §1.
[16] PS. DIONISIO, *Los nombres divinos*, IV, §4
[17] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, IIª-IIªe, q. 58, a. 6.
[18] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, lib. VI, lect. 3, n. 1205.

colección, y sólo materialmente mejor que el bien singular»[19]. Esto implica que el bien propiamente común de los individuos es el mismo bien, disfrutado por todos; el bien que es meramente una colección de bienes particulares sería común solo accidental y no propiamente.

4. Común por predicando y causando

Un nombre *común* puede ser dicho de distintas maneras. La estructura propia del bien común es aquella en que una misma fuente se extiende a muchos efectos; aunque suele ser predicado analógicamente[20], por su similitud al bien propiamente común. Una distinción importante cuando se predica el bien común es la de lo común por *predicando* y *causando*. Santo Tomás distingue las formas en que un nombre puede ser comunicable: «un nombre puede ser comunicable de dos maneras: Una, propiamente; otra, por semejanza. Un nombre es comunicable propiamente cuando toda la significación del nombre es comunicable a muchos. Es comunicable por semejanza, cuando algo de muchos está incluido en la significación del nombre»[21].

Aplicándolo al bien común, este sería propiamente comunicable si un mismo nombre es comunicable a muchos, mientras que por semejanza cuando la significación del nombre se aplica a muchos. Esta distinción de la relación se explica por el origen de la relación, ya sea por una causalidad (*causando*) o por una semejanza común (*predicando*): «algo se dice común de una doble manera; una, por consecución o predicación, a saber, cuando algo uno se encuentra en muchos según una sola razón; y así lo que es común no es más noble sino más imperfecto, como el animal en el hombre, y de esta manera la vida natural es más común que la vida de la gloria. La segunda manera, por el modo de la causa, como por ejemplo la causa que permaneciendo una en número se extiende a muchos efectos; y de esta manera lo que es más común es más noble, como es más noble la conservación de la ciudad que la conservación de la familia»[22].

En este pasaje se manifiesta que el bien común en grado sumo es por vía de su causalidad, y de su vía de causalidad se reconoce la dignidad del bien propiamente común (*causando*), el cual supera en dignidad a lo particular y lo común por predicación (*predicando*). El bien común en *causando* supera al bien común que es por *predicando*, ya que el bien común por *predicando* obtiene su comunalidad por la materia. Se trata de una colección de bienes singulares meramente multiplicados por esta, mientras que el bien común en *causando* lo hace por su perfección ontológica o formal, que es el efecto que comunica esta causa superior a la multitud que de esta participa: «En las criaturas no se encuentra una forma en muchos supuestos a no ser en unidad de orden (*unitate ordinis*), que es la forma de una organizada pluralidad.

[19] Ch. DE KONINCK, *On the primacy of the common good*, I.
[20] Cf. E.J. BAÑOS ARDAVÍN, *Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás de Aquino*.
[21] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 13, a. 9.
[22] S. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 7, a. 6 ad 7.

(*forma multitudinis ordinatae)*»[23]. Siendo la causa superior la que imprime esta unidad de orden, una por su causa originaria y común y de orden por el bien comunicado que imprime a muchos.

El término común es un término muy versátil en el pensamiento de Santo Tomás, el cual es utilizado en distintas formas, en donde el bien común no sería una excepción. Gregory Froelich consideraría que la distinción principal sería según el método de la *resolutio*: «Lo que es uno y el mismo numéricamente mientras que pertenece a muchos es común *secundum rem*, como el Liceo, un lugar común a los muchos que se reúnen allí. Por otra parte, lo que pertenece a muchos, pero cuya unidad depende de una abstracción de ellos, es común *secundum rationem*, como el género animal u hombre, que es común en la medida en que el intelecto lo abstrae de muchos animales individuales u hombres»[24].

5. El bien común, con relación a los entes intelectuales y su libre albedrío

El bien común en el pensamiento de Santo Tomás ocupa un puesto importante, especialmente, en el fin de los entes intelectuales, y alcanza una mayor profundidad. Debido a que el bien es lo que todos desean y en la medida en que lo alcanzan, alcanzan su perfección. Ya desde San Agustín los bienes más propiamente primeros del hombre (*proprium et primum est hominis bonum*) y comunes (*eique communi non proprio*), mediante cuya adhesión se alcanza la vida bienaventurada son la verdad inconmutable y la sabiduría, modelo de las virtudes[25]. Posteriormente en Santo Tomás esta finalidad trascendente a la que está llamado el hombre, está intrínsecamente unida al hombre como imagen de Dios, dotado de intelecto y voluntad libre para alcanzar el bien común: «Así, pues, los seres que gozan de juicio práctico, no determinado por la naturaleza a una cosa, tendrán libre albedrío. Tales son todos los que tienen entendimiento. Pues el entendimiento no sólo aprehende este bien o el otro, sino el mismo bien común. Por donde, como el entendimiento mueve a la voluntad en virtud de la forma aprehendida, y, por otra parte, es ley universal que el que mueve y el movido hayan de ser proporcionados, la voluntad de la substancia intelectual no estará determinada por la naturaleza sino al bien común»[26].

Los entes intelectuales al tener operaciones no corpóreas pueden abarcar propiamente los bienes universales y no solo los individuales[27], a diferencia de los entes no racionales. Charles De Koninck sintetizaría esta conexión entre el bien común y la naturaleza intelectual del hombre en el pensamiento de Santo Tomás, fundándola en la capacidad abarcadora del intelecto: «Los entes son más perfectos en la medida en que su deseo se extiende a un bien más alejado de su bien meramente singular. El conocimiento de los animales irracionales está ligado al

[23] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 39, a. 3.
[24] G. FROELICH, «On the common goods», en *The Aquinas Review* 15 (2008), pp. 1-28.
[25] S. AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, lib. II, cap. XIX, §52.
[26] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. II, cap. XLVIII.
[27] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. II, cap. XLIX.

singular sensible, y por tanto su deseo no puede extenderse más allá del bien singular y privado; la acción explícita por el bien común presupone un conocimiento que es universal. La sustancia intelectual es "*comprehensiva totius entis*"[28], siendo en otras palabras una parte del universo en la que la perfección de todo el universo puede existir según el conocimiento»[29]. Es precisamente debido a que las naturalezas intelectuales tienen una afinidad, por su naturaleza, con el todo (*intellectualis substantia est quodammodo omnia*[30]) que están inclinadas también por naturaleza al bien común. Es también importante mencionar que Dios no suprime la individualidad de la persona, ni la agota por ordenarla al todo de su especie; antes bien la asiste para que esta realice sus fines: «Mas la criatura racional está sometida a la divina providencia como gobernada y atendida por sí misma y no sólo en atención a la especie, como las otras criaturas corruptibles; porque el individuo que es gobernado según la especie no es gobernado por sí mismo; y la criatura racional es gobernada por ella misma, como consta por lo dicho (capítulo prec.). Según esto, únicamente las criaturas racionales reciben de Dios la dirección de sus actos no sólo colectivamente, sino también individualmente»[31]. Es, pues, parte de la naturaleza del bien común no aniquilar la naturaleza individual de la persona, sino que permite más perfectamente a las partes unirse al todo, por medio del bien común que es participado.

6. El bien común en la sociedad

Una de las aplicaciones importantes de la filosofía acerca del bien común es su aplicación al ámbito social y político. La descripción hasta el momento del bien común ha presentado un mayor énfasis en la trascendencia de parte de San Agustín y el Pseudo Dionisio, pero el pensamiento de Santo Tomás recibe estos aportes y los incorpora con el pensamiento ético y político de Aristóteles, que se caracteriza por un mayor énfasis inmanente en el orden temporal. Ambos elementos, que a prima facie podrían parecen dispares, logran ser armonizados y elevados a un todo orgánico por el doctor angélico, a la luz de su filosofía y en especial de su metafísica.

La sociedad no es una substancia en sí, pero es la forma de un todo, que se da cuando una causa o agente superior ordena el todo hacia un fin, como un ejército que se ordena par un bien común que es la victoria[32]. El fin del estado está vinculado con el fin del hombre o algún tipo de bien[33], el cual por naturaleza está llamado a una vida en sociedad, tanto para Aristóteles[34], como para San Agustín[35] y Santo

[28] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III, cap. CXII: «Las naturalezas intelectuales tienen mayor afinidad con el todo que las restantes naturalezas, porque cualquier substancia intelectual es de alguna manera todo, ya que con su entendimiento abarca da totalidad del ser; mientras que otra substancia cualquiera sólo tiene una participación individual del ser».

[29] Ch. DE KONINCK, *On the primacy of the common good*, I.

[30] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III, cap. CXII.

[31] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III, cap. CXIII.

[32] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, n. 1303.

[33] ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, cap. I.

[34] ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, 1253a.

Tomás. La ciudad está constituida para la suficiencia del hombre: «ordenada a la suficiencia por sí de la vida humana»[36] y como parte de un todo orgánico: «Pues el individuo humano es parte de la sociedad, y, por lo tanto, pertenece a ella en lo que es y en lo que tiene, de la misma manera que la parte, en cuanto tal, pertenece al todo»[37].

Esta asociación se proporcionaría hacia el bien principal: «si toda comunidad se ordena al bien es necesario que la más importante busque de manera superlativa el bien principal entre los bienes humanos (*principalissimum inter bona humana*), pues es preciso que la proporción de lo que es para el fin sea según la proporción de los fines»[38]. En este pasaje no solo se observa la ordenación el fin, sino también una proporcionalidad de lo que es para el fin, similar expresión que usa a la *proportio*[39], que es constitutiva del bien y es usada en la estética de Santo Tomás.

El fin último del hombre para Santo Tomás es la visión de Dios, ya que «el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal»[40], pero para ello se dispone mediante la virtud y la sabiduría, a semejanza de Dios y cuya semejanza es motivo de amistad[41]. La semejanza con Dios que se obtiene ya sea en el hombre o en la sociedad deriva de que, al ordenarse al bien común, el que se ordena recibe los efectos de la causa común y comparte una semejanza con la causa común, ya que «es propio del agente producir algo semejante a sí»[42], aunque los efectos sean menos perfectos que sus causas, también un cierto movimiento de los efectos hacia la fuente de la semejanza[43].

Esta ordenación o disposición de la sociedad, organizada armónicamente al bien común, es una especie de forma a modo de fin de la generación: «porque la materia es un principio tanto del ser como del devenir. Por eso dice que es sin orden, es decir, sin forma, y por eso otro texto dice cuando es informe. En el caso de algunas cosas, su orden (o disposición) se considera como su forma (*ipse ordo habetur pro forma*), como en el caso de un ejército o de una ciudad… Porque la materia no se mueve por sí misma para adquirir una forma, sino que es movida por un agente superior y extrínseco»[44]. Esta ordenación de la sociedad, de donde la materia son sus constituyentes (ej.: individuos, familias y agrupaciones), finalmente obtendría esta ordenación hacia su fin, del fin mismo, y sin esta ordenación no se daría

---

[35] S. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, lib. XII, cap. XXI.
[36] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Polith.*, proemium.
[37] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª-IIae, q. 96, a. 4.
[38] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Polith.*, lib. I, lect. 1.
[39] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 39, a 8.
[40] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª-IIae, q. 2, a 8.
[41] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. I, cap. II.
[42] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. I, cap. XXIX. Véase también en la misma cita: «Dios otorga las perfecciones a todas las cosas, y por lo mismo guarda con ellas cierta proporción de semejanza y desemejanza».
[43] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. I, cap. XXIX.
[44] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, lib. V, lect. 5, n. 817

propiamente una sociedad. Debe haber un fin que sirva de unión por la forma (*ipse ordo habetur pro forma*) o *unitate ordinis*[45].

De lo anterior se deriva que en la noción del bien común se dan dos partes: el *principio* del bien común que la causa y el *principiado* del bien común, que es el efecto del bien comunicado a mucho. Esta ordenación se encuentra en quien participa del bien común a modo de un bien de forma. Por ello, como se verá posteriormente, la sabiduría será el principio arquitectónico de la justicia y virtud que constituirán el orden social. Por lo que es fundamental para la sociedad tener una unidad de los fines buscados por sus miembros, con miras al fin, el cual es la felicidad como fin de la comunidad política, siguiendo a Aristóteles: «la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común. De ahí que el Filósofo, en la sobredicha definición de las cosas legales, haga mención tanto de la felicidad como de la comunidad política»[46].

Es a partir de esta ordenación de las partes hacia el fin que este une las partes al todo y virtualmente entre sí: «Porque quien busca o ama un todo, ama también sus partes, aunque no en acto, y de esta manera, según tienen orden al todo, unas más, otras menos; como quien ama a una determinada comunidad ama virtualmente a los individuos, más o menos según su orden al bien común»[47]. Disponiéndose al bien común la persona ama virtualmente al todo, realizándose en su naturaleza humana, espiritual y social como imagen de Dios.

Finalmente, es importante señalar que esta disposición hacia el fin último trascendente está conectada con el bien intrínseco del hombre, aun en esta vida, ya para ordenarse hacia el bien universal se debe predisponer, de la misma manera en que la materia debe estar debidamente dispuesta a recibir la forma final: «Ahora bien, el fin se relaciona con lo que se ordena a él, como la forma con la materia. Por eso, lo mismo que la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta para ella, nada puede conseguir el fin si no está ordenado a él debidamente»[48]. La conexión entre el bien común trascendente y el inmanente a la sociedad no es meramente predicamental, es más bien causal. En el bien común trascendente se fundamenta y origina el bien común inmanente, dentro del cual la verdad y la sabiduría como bienes comunes trascendentes dirigen y sustentan el orden de unidad de la sociedad. Por lo tanto, la disposición del hombre hacia el bien universal debe comenzar en la vida presente y manifestarse en la esfera pública, según su naturaleza común, ya que esta buena disposición al bien común es antecedente y concomitante para con la vida bienaventurada.

---

[45] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 39, a 3: «En las criaturas no se encuentra una forma en muchos supuestos a no ser en unidad de orden (*unitate ordinis*), que es la forma de una organizada pluralidad. (*forma multitudinis ordinatae*)».

[46] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª-IIae, q. 90, a 2.

[47] S. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 3, qle. 3 ad 2.

[48] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª-IIae, q. 4, a 4.

7. El bien común y la ley

El hombre al buscar fin último y asemejarse a Dios, también se ordena para el bien en esta vida, ya que es propio del sabio ordenar y gobernar las cosas bien[49]. Por ello la política que apunta al bien común es objeto de la razón operativa: «Entre todo lo que puede conocerse por la razón es necesario enseñar alguna doctrina para la perfección de la sabiduría humana, que se llama Filosofía. Por tanto, como este todo que es la ciudad está sujeto al juicio de la razón»[50].

Uno de los principales instrumentos con que cuenta la sociedad para ordenarse según la razón hacia el bien común es la ley. Por ello las leyes para santo Tomas son «una ordenación de la razón al bien común (*rationis ordinatio ad bonum commune*)»[51]. De ahí que el gobierno, si es digno de tal función, es regido por la justicia según San Agustín[52]. También Aristóteles diría que el buen gobierno debe buscar que sus ciudadanos adquieran buenos hábitos: «los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo»[53]. Capturando estas nociones, la ordenación al bien común en Santo Tomás cumple una función tanto temporal como trascendente, que imprime un bien intrínseco a la vez que ordena hacia el bien trascendente y comunísimo que es Dios. El gobierno bueno, fundado en la justicia, valiéndose de la instrucción de las leyes, como instrumento arquitectónico de la sociedad hacia el bien común como orden del todo y los individuos a sus fines propios[54], para primeramente establecer en los súbditos la justicia, a través de las leyes, para que orienten a los ciudadanos al bien común, alcanzar la paz y segundamente ir perfeccionando a estos en la virtud.

En santo Tomas tanto el bien (o fin) trascendente como el intrínseco de la sociedad son un todo armónico, sin que esto implique su distinción o disolución: «es preciso saber que uno es el fin que se propone la ley humana, y otro el de la divina. Es el fin de la ley humana la tranquilidad temporal del Estado. Esto lo alcanza cohibiendo los actos exteriores en aquello que pueden alterar la paz del Estado. Pero la ley divina mira a conducir a los hombres al fin de la eterna felicidad, lo que es impedido por cualquier pecado y acto, sea exterior, sea interior. Por esto, lo que basta para la perfección de la ley humana, a saber, que prohíba la infracción y señale su castigo, no es suficiente para la perfección de la ley divina. De ésta se exige que haga al hombre totalmente capaz de alcanzar la felicidad eterna»[55].

En esta distinción, la ley humana y temporal y la ley divina y eterna se comparan como lo imperfecto a lo perfecto, debido a la graduación intensiva del bien: «Mas

[49] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. I, cap. I.
[50] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Polith.*, proemium.
[51] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª-IIae, q. 90, a 4.
[52] S. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, lib. IV, cap. IV: «Si de los Gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?».
[53] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, lib. II, cap. I, 1103b.
[54] S. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 5.
[55] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª-IIae, q. 98, a 1.

conviene notar que el bien tiene diversos grados, según dice Dionisio en *De div. nom*. Hay un bien perfecto y un bien imperfecto. La bondad perfecta se halla en las cosas que, estando ordenadas a un fin, son suficientes para alcanzarlo. La bondad imperfecta es aquella que contribuye a la consecución del fin, pero sin ser suficiente para lograrlo. Así, la medicina es perfecta si logra dar la salud; imperfecta, si no llega a esto, pero ayuda para que el hombre la alcance»[56].

Santo Tomas señala la necesidad de la ley para preservar la unidad de la sociedad, que establezca la paz como fruto de la virtud de la justicia, que debe ser procurada por el gobernante: «la unidad del hombre es obra de la naturaleza, mientras que la unidad de la multitud, a la que llamamos paz, debe ser procurada por los esfuerzos del gobernante»[57]. En este mismo pasaje reconoce también, aunque de manera secundaria o instrumental, que el gobernante dispone también de bienes materiales, pero siempre en miras de llevar una vida virtuosa y en paz. También evitando el otro extremo, por exceso de la ley según la prudencia, siguiendo el principio de San Agustín, Santo Tomás delimita el rango de acción de la ley temporal, aunque siempre con miras a la ley eterna; esto debido a un juicio prudencial, considerando la previa disposición y capacidad de la sociedad, que es la materia predispuesta en el proceso de generación: «está lo que se dice en I *De lib. arb.*: "Me parece correcto que esta ley escrita para regir el pueblo permita cosas que la divina providencia se encargará de castigar". Mas la divina providencia no castiga sino los vicios. Luego es legítimo que la ley humana permita o no cohíba algunos vicios»[58].

Este juicio se hace precisamente con miras a la disposición de la masa de hombres (*multitudini hominum*), donde la mayoría está lejos la virtud, a los cuales va dirigida la ley para conducir al bien, como si de un proceso de enseñanza se tratase: «las leyes deben imponerse a los hombres en consonancia con sus condiciones… Ahora bien, la capacidad de obrar deriva del hábito o disposición interior, pues una cosa no es igualmente factible para quien no tiene el hábito de la virtud y para el virtuoso, como tampoco lo es para el niño y para el hombre maduro. Por eso no se impone la misma ley a los niños y a los adultos, sino que a los niños se les permiten cosas que en los adultos son reprobadas y aun castigadas por la ley. De aquí que también deban permitirse a los hombres imperfectos en la virtud muchas cosas que no se podrían tolerar en los hombres virtuosos»[59].

No puede acusarse a Santo Tomas de totalitario, ya que considera también que las leyes poseen limites prudenciales, de acuerdo con el tipo de ciudadanos, dejando también espacio para el libre albedrio del individuo en la sociedad. Esto se debe a que lo que no es regulado por la ley temporal es regido por la ley eterna, siguiendo el principio ya antes dado por San Agustín, y regulando lo necesario para mantener la paz. Es a través de este proceso de guía de las leyes que la justicia que se inculca a los ciudadanos cumple dos propósitos: aunque de forma limitada o imperfecta,

[56] *Ibid.*
[57] S. TOMÁS DE AQUINO, *De regno*, lib. II, cap. 4.
[58] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª-IIae, q. 96, a 2.
[59] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª-IIae, q. 96, a 2.

bastándose con mantener la paz terrena (fin inmediato) y predisponiendo a la virtud hacia la paz eterna (fin último).

8. Primacía del bien común

Después de dar un tratamiento conceptual y metafísico del bien común, se tiene el fundamento para afirmar la primacía del bien común. Para Santo Tomás, la primacía del bien común no es contraria a la razón[60]. Ya previo a santo Tomas la primacía del bien común era comúnmente reconocida. En primer lugar, por Aristóteles, para quien tenía la categoría de divino: «procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades»[61]. Luego para San Agustín, quien identifica la ordenación de la parte al todo, hasta como un principio estético[62], lo cual también tiene implicaciones escatológicas y se ve plasmado en la caída de los ángeles, que despreciaron el bien común e incontable que es Dios por su propio bien individual[63]. Santo Tomas argumenta la primacía del bien común al bien individual en tres conceptos: la primacía del bien común como el bien superior ontológicamente, la concordancia del bien común con el bien individual y el beneficio del bien común de la sociedad que contiene al bien individual.

Dios, al ser la causa primera y suprema de todo, subordina lo inferior, ya que el fin último de toda criatura, es alcanzarlo a su manera[64], especialmente de las raciones que por naturaleza están orientadas a lo universal. El bien común coincide con el bien individual, porque es uno en su origen (en *causando*) y ambos se disponen a la felicidad por medio de la virtud. Además el bien individual requiere del bien común, ya que el individuo requiere de otros para su pleno desarrollo: «porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria»[65], principio que también se encontraba en Aristóteles, quien reconocía que no es el individuo, sino la comunidad la que puede ser autosuficiente[66].

También reconociendo que el fin común es superior por motivo de su comunicabilidad: «El bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por el ser del todo; por eso, "el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre"»[67]. Es pues la primacía del bien común para el hombre consecuente con la virtud y el *ordo amoris:* «el amor es el principio de todos los afectos, como se desprende de Agustín XIV *De Civit. Dei*: y por eso

[60] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II^{a}-II^{ae}, q. 47, a 10: «Es incluso contraria a la recta razón que juzga el bien común mejor que el particular».

[61] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 2, 1094b.

[62] S. AGUSTÍN, Confesiones, lib. III, cap. VIII.

[63] Véase: S. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, lib. XIII, cap. XXI; *Comentario literal al Génesis*, lib. XI, cap. XV, n. 20.

[64] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III, cap. XVIII

[65] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II^{a}-II^{ae}, q. 47, a 10.

[66] ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, cap. I, 1252b

[67] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III, cap. XVII, n. 5.

cuando se dice que la virtud es el orden del amor, se predica por la causa, no por la esencia; porque no toda virtud es esencialmente amor, sino que todo afecto de virtud se deriva de algún amor ordenado»[68]. Se deriva, pues, de la superioridad de la causa la primacía del bien común, pero esta unión no debe nacer como algo ajeno o coercitivo al hombre, sino como una respuesta ordenada de los amores.

Santo Tomás ve que el bien común no se encuentra en una interacción competitiva con el bien del individuo. Para él, el bien común es necesario para el bien del individuo (quien es un animal social por naturaleza): «Quien busca el bien común de la multitud busca también, como consecuencia, el suyo propio por dos razones. La primera, porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria… Segunda razón: siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para sí por el prudente cuidado del bien de la colectividad»[69].

Se podría objetar que algunas veces se dan choques de intereses entre los ciudadanos y el gobierno, pero esta contradicción se da porque no hay una concordancia en los fines, ya que el bien común es uno en su origen. Por ello, si se da una discrepancia, se produce por defecto de una de las partes o ambas; porque tanto el bien particular como el bien común son regidos por las virtudes: entre ellas la prudencia y la justicia mirando al bien. Finalmente, es de reconocer que cuando el individuo se ordena al bien común no debe hacerlo como una coerción o como algo ajeno (como ya se vio), sino que orientándose al bien común se une con lazos de amistad *al todo*, porque quien busca el bien del todo busca el bien de sus partes virtualmente: «Porque quien busca o ama un todo, ama también sus partes, aunque no en acto, y de esta manera, según tienen orden al todo, unas más, otras menos; como quien ama a una determinada comunidad ama virtualmente a los individuos, más o menos según su orden al bien común»[70]. Es, pues, en esta operación más noble del hombre en que este se realiza y se orienta finalmente hacia la felicidad.

9. Dios como causa universal de todo bien

Todo bien tiene razón de fin, pero los fines no pueden proceder en una serie esencialmente ordenada al infinito y deben de hacer referencia a un fin último, ya que en todo proceso de generación el fin es la adquisición de la forma final: «puesto que la forma por la cual algo es, es el término de la generación, debe ser imposible tener una regresión infinita en el caso de las formas, y debe haber alguna forma última de la cual no hay generación. Porque el fin de cada generación es una forma»[71]. Así como la forma final es el fin del proceso de generación, así la disposición del todo a su fin es la forma final de este. En el pensamiento del doctor angélico, todo, ya sean las cosas eternas tanto como las temporales están llamadas a dirigirse a Dios como fin del universo como su perfección: «para la perfección del

[68] S. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 11, a 1.
[69] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II^{a}-II^{ae}, q. 47, a. 10 ad 2.
[70] S. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 17, q.2, a. 3, qle. 3.
[71] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, lib. III, lect. IX, n. 452.

universo basta que la criatura se ordene a Dios como a su fin»[72]. Debido a que Dios es acto puro y plenamente perfecto, Dios no necesita de sus criaturas, sino que por amor comunica su bien a todos los entes. Por ello, Dios, que es el bien común en grado sumo, no se sirve de muchos, sino que comunica su perfección a muchos, comunicándoles su semejanza[73].

Ya que Dios, quien es el primer agente, es la causa primera y esta causa primera se identifica también con la causa final, porque el fin tiene la primacía de las causas y subordina al resto de las causas a este: «el fin posterior es causa de que el fin precedente se intente como tal, porque nadie va hacia un fin próximo si no es por razón del último. Según esto, el fin último es la primera causa de todo»[74]. Vemos pues que en Dios se manifiestan perfectamente todas las características previamente tratadas. De la perfección dimanan todos los bienes y se difunden sobreabundantemente de su esencia, siendo uno en su origen es comunicado causalmente a todo el universo sin ser mermado por ser participado.

Es pues propio de la criatura racional, cuyo intelecto se extiende a lo universal y por ende su voluntad, que su felicidad se encuentre en lo máximamente universal y este bien común, en grado sumo, no puede ser algo creado, sino solo el creador: «Porque la bienaventuranza es el bien perfecto que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. Ahora bien, esto no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por tanto, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre»[75].

Conclusión

La idea del bien común en Santo Tomás es un binomio metafísico que combina las nociones de bien y comunalidad, derivada de la participación de un mismo bien comunicado a muchos, no meramente en un sentido predicamental, sino que propiamente en un sentido causal. El bien considerado en sí mismo atiende a la causalidad final y, por ende, que un principio ordenador de toda acción, que añade la noción de perfección y en un todo compuesto de partes se encuentra como perfección a modo de orden. El bien común para ser propiamente común requiere que las características de superabundancia o inagotabilidad, difusividad y superioridad ontológica, respecto al bien individual.

El bien, en cuanto a común es superabundante o inagotable, ya que no es disminuido en la medida que es más comunicado. Es difusivo, porque no es un bien particular que se agota en uno o pocos, sino que siendo uno en su principio, se extiende a muchos. Es ontológicamente superior que el bien particular porque

[72] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III^{a}, q. 1, a 3.
[73] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III, cap. XXI.
[74] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III, cap. XVII
[75] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 2, a 8.

atiende al fin último, como principio ordenador, no de un particular, sino que de muchos. No es meramente plural, como la agregación numérica de muchos bienes, sino más perfecto, porque contiene a los bienes particulares y añade el bien de orden de las partes al todo y el todo hacia un bien superior. Este bien superior es quien comunica su perfección al todo que participa de este, imprimiendo una perfección a semejanza de su agente a todo al que participa de su bien. El bien común se manifiesta en la sociedad como un principio ordenador del ser humano, que es social por naturaleza y que encuentra en la sociedad las condiciones para la plena realización de su naturaleza.

Es en el orden social que el hombre es formado y pone en práctica la sabiduría, virtud y justicia; bienes comunes que disponen a los hombres para su fin último al que está llamado, que es la felicidad. Dentro de este rol de ordenación de la sociedad a la virtud que la ley cumple un rol vital, para dirigir al hombre hacia la virtud, fomentar y ejercer la justicia, dando como resultado más inmediato mantener la paz social y como objetivo más final dirigir a los hombres hacia el bien general como destino del hombre. Este fin del hombre se encuentra al indagar en su naturaleza espiritual, tanto en su dimensión intelectual como en su voluntad, donde ambas potencias están orientadas hacia la verdad y el bien universal.

Este deseo de universalidad, impreso en la misma naturaleza humana, llama a cada persona a orientarse al bien universal, que precisamente por ser universal es común a todos. Es a la luz de estos principios que se manifiesta que la finalidad del libre albedrío humano es que la parte se ordene al todo, conforme a la primacía del bien común. Este bien común a todos en grado sumo, del cual toda persona está llamada a participar, encuentra en Dios su principio y su fin, del cual todo bien se difunde y hacia el cual todo ente está orientado a retornar.

Consideraciones reflexivas sobre las cinco vías[1]

Nelson Mechán Zurita

Este primer artículo, que apertura el tratamiento de las cinco vías en los tres artículos posteriores, debería encontrarse al final. Se ha dicho bien que se trata de consideraciones ***reflexivas***: este análisis, en realidad, constituye el momento reflexivo y presupone, por tanto, las vías ya recorridas. No obstante, como el espacio no nos permite extendernos y seguir el itinerario natural del filósofo (recorrido de las vías como consecuencia de que el ente se nos muestra fundado – momento reflexivo – segundo recorrido para tematizar las vías), tenemos que contentarnos con pasar directamente al segundo momento, el reflexivo, que presupone el primer recorrido por parte del autor, para luego pasar a la exposición de las cinco vías que, en realidad, serán el segundo recorrido fruto de esta reflexión teorética. Esto es así y no puede ser de otra manera, porque aquí no se trata de proponer *a priori* cuál sería la estructura que debería tener toda demostración de la existencia de Dios, ya que *a priori* ni siquiera se sabe, en el sentido de la certeza teorética, si existe Dios.

1. Estructura individual de cada vía

De inmediato, es fácil advertir en las cinco vías al menos dos momentos: el de apertura – que anuncia el perfil de la vía – y el de clausura – que identifica el término alcanzado con Dios. Entre estos dos momentos hay un pasaje que no es el mismo para todas las vías: en las tres primeras vías, el pasaje intermedio se desarrolla en dos elementos, de los cuales el primero corresponde a un momento ascensional mediante la lectura metafísica del dato sensible de apertura y, el segundo, corresponde al descarte de la regresión al infinito. En las últimas dos vías, en cambio, el pasaje intermedio está tematizado y no involucra – porque no es necesario – el descarte de la regresión al infinito. Así, pueden identificarse cuatro momentos en las tres primeras vías: un punto de partida, dos pasajes (lectura metafísica, descarte de la regresión al infinito) y un término; mientras que, en las otras dos, solo tres momentos[2].

[1] La presente exposición está tomada casi por entero de Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, cap. VI (Collana *Philosophica, 2*), Ediciones Tomismo intensivo, Roma 2017. Otro estudio que nos ha influido mucho en el presente trabajo es el de J. MITCHELL, «The Method of *Resolutio* and the Structur of the Five Ways», *Alpha Omega* XV (3/2012) 339-380. En este sentido, presentamos solo algunos pocos añadidos personales.

[2] No se puede, por tanto, agrupar esquemáticamente todas las vías como han querido algunos tomistas: «En todas y cada una de las cinco vías de Santo Tomás pueden descubrirse cuatro elementos esenciales». (A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser*, Luis Vivés, Madrid 1949, 240). El espíritu sistemático lleva al autor a situar también en la IV vía la necesidad del descarte del regreso al infinito que «no se encuentra explícitamente dado en el proceso expuesto por Santo Tomás» pero se encontraría «implícito en el proceso *seguido* por el Santo Doctor». De ahí que «el principio de la imposibilidad del proceso al infinito no sólo es compatible con la exposición hecha por Santo Tomás (...) sino inclusive necesaria» (289).

	I vía	II vía	III vía
Inicio	*Cosas que se mueven*	*Serie ordenada de causas eficientes*	*Entes que pueden no ser*
P. 1	*Todo lo que se mueve es movido por otro*	*Nada es causa eficiente de sí mismo*	*Es imposible que todas las cosas sean de este tipo*
P. 2	*No se puede proceder al infinito*	*No se puede proceder al infinito*	*No se puede proceder al infinito*
Término	*Primer Motor Inmóvil*	*Causa eficiente primera*	*Necesario por sí*

La IV vía, en cambio, omite el «pasaje 2» y añade en su lugar un momento causal descendente. De igual manera, la V vía omite el «pasaje 2».

	IV vía	V vía
Inicio	*Cosas más o menos verdaderas, buenas, etc.*	*Vivientes que obran por un fin sin saberlo*
P. 1	*Lo más y lo menos se dicen en orden a un máximo*	*Obrar por el fin requiere un intelecto*
Término	*Máximamente ente*	*Inteligente ordenador*
P. 1’	*El máximo es causa en su orden*	
Término’	*El máximamente ente es causa del «esse»*	

2. Consideraciones sobre la forma argumentativa de las vías

En el texto de la *S. Th.*, I^{a}, q. 2, a. 3, santo Tomás usa el ablativo plural «cinco *viis*», que es usado para indicar el instrumento de una operación. La operación es enunciada a continuación: «[…] *probari potest*». Esto significa que la proposición «Dios es» (*Deum esse*) se puede probar (*probari potest*) mediante las cinco vías (*quinque viis*).

Por supuesto, el término «probar» (*probari*) significa aquí «demostrar». No obstante, aparece aquí el primer problema: si Dios efectivamente es el *Primum*, ¿realmente hay posibilidad de algún «de-» a partir del cual pueda ser mostrado? Para responder a este primer problema, santo Tomás menciona que hay un equívoco de fondo. Dos son, pues, los tipos de demostración posible: la «demostración del *porqué*» y la «demostración del *hecho de que*…», o, en términos técnicos, la demostración *propter quid* (διότι) y la demostración *quia* (ὅτι):

> «… hay dos demostraciones: una que es por la causa, y se llama *propter quid*, y se realiza por medio de lo que es primero sin más; la otra es por el efecto, y se llama demostración *quia*, y se realiza por medio de lo que es primero con respecto a nosotros,

> pues cuando algún efecto nos es más manifiesto que su causa, por el efecto procedemos al conocimiento de la causa»[3].

No es difícil advertir que el criterio de distinción de estos tipos de demostraciones es la *prioridad en la fundación del conocimiento*. La primera se lleva a cabo por medio de lo que es primero *sin más*: es decir, la causa, que es primera en el orden del ser, pero posterior en el orden del conocer. La segunda se lleva a cabo por medio no de lo que es primero *simpliciter* (sin más), sino de lo que es primero *secundum quid* (según algún aspecto). Ese aspecto de consideración está tomado de nosotros: el efecto es primero con respecto a nosotros, es decir, en el orden de nuestro conocimiento, pero posterior en el orden del ser. Esto ocurre con frecuencia en las «ciencias naturales»: conocemos la causa a partir de los efectos que observamos. Así, por ejemplo, cuando un niño pregunta a su madre «¿qué es eso?», y la madre le responde «es un perro, ¿no ves que ladra?», la prueba que la madre da al niño de la identidad del perro es su ladrar, pero es el perro el que funda el ladrar y no el ladrar el que funda al perro, aunque sí funda nuestro conocimiento del perro. Por tanto, a través de este sencillo ejemplo, podemos expresar todo lo antedicho de forma pedagógica: partir de la identidad canina del perro para demostrar que ladrará es hacer una demostración *propter quid*; partir, en cambio, del ladrar para demostrar que se trata de un perro es hacer una demostración *quia*.

Estas breves aclaraciones permiten comprender por qué no es posible cualquier intento de demostración *propter quid* de la existencia de Dios: Dios, como se vio en el artículo anterior dedicado a dar una panorámica genuina de la metafísica tomasiana, es el *ipsum esse subsistens*. Dios, en efecto, no tiene una causa eficiente y la constitución interna de su esencia nos es desconocida. Por eso, un «dios» demostrado con demostración *propter quid* no puede ser Dios.

Otro problema surge al considerar que el efecto es el que depende de la causa y no al revés, por lo que no es necesariamente mucho lo que el efecto pueda revelar de ella. No obstante, la sola presencia del efecto permite identificar, al menos, la existencia de la causa. Esto es lo mínimo y siempre es así:

> «A partir de cualquier efecto se puede demostrar que existe su propia causa (presupuesto que sus efectos son más conocidos con respecto a nosotros [que la causa], porque, como los efectos dependen de la causa, puesto el efecto es necesario que preexista la causa»[4].

[3] «… duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur "propter quid", et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio "quia", et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae» (S. TOMÁS, *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 2).

[4] «Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere» (S. TOMÁS, *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 2).

> «Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento perfecto de la causa. Sin embargo, *por cualquier efecto puede ser demostrado claramente que la causa existe*, como se dijo»[5].

Un tercer problema surge con el momento de clausura las vías: parece forzada la identificación del término alcanzado en cada vía con Dios. ¿Por qué sería así? ¿No necesitaríamos conocer qué es Dios para poder identificarlo con el término alcanzado en cada vía? Pero, si acabamos de decir que no conocemos *a priori* la esencia divina, ¿cómo podría hacer la identificación? Santo Tomás responde a esto en su respuesta a la segunda objeción:

> «… para demostrar que algo es, es necesario asumir como [término] medio lo que significa el nombre y no la esencia de la cosa, porque la cuestión relativa a la esencia es posterior a la relativa a la existencia»[6].

Por tanto, las demostraciones «an sit», es decir, las que se refieren a si una determinada «cosa» efectivamente es, requieren que se proporcione una definición provisoria y preliminar de la «cosa». Sin embargo, como de la cosa todavía no se conoce ni su existencia ni su esencia, hay que asumir como definición provisoria el efecto. Así, para retomar el ejemplo, podría decirse: «Lo que es capaz de ladrar existe. Ahora bien, perro es lo que es capaz de ladrar. Por tanto, el perro existe». Luego se profundizará cuál es la esencial del perro: eso es algo que ahora no incumbe; el punto está en que se ha usado su efecto propio para «definirlo» de manera provisoria. Pero volvamos a la respuesta de santo Tomás y hagamos otra observación puntual:

Si para demostrar que algo es, es necesario asumir la definición nominal como *medium demonstrationis*, entonces la definición nominal deberá repetirse en las dos premisas para poder fundar la atribución del predicado «es» al sujeto de la conclusión «Dios». Teniendo en cuenta esto, las cinco vías pueden resumirse a estas cinco figuras silogísticas:

M El primer motor existe.
m Se entiende por «Dios» el primer motor.
C Por tanto, Dios existe.

M La primera causa eficiente existe.
m Se entiende por «Dios» la primera causa eficiente.
C Por tanto, Dios existe.

M El ente necesario por sí existe.
m Se entiende por «Dios» el ente necesario por sí.
C Por tanto, Dios existe.

---

[5] «Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen *ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse*, ut dictum est» (S. TOMÁS, *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 2 ad 3).

[6] «... ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est » (S. TOMÁS, *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 2 ad 2).

M El sumo ente existe (y es la causa del *esse* para los demás).

m Se entiende por «Dios» el sumo ente (y causa del *esse* para los demás).

C Por tanto, Dios existe.

M La causa consilians existe.

m Se entiende por «Dios» la causa consilians.

C Por tanto, Dios existe.

De esto se sigue que, en la formulación de la *Summa*, las cinco vías no constituyen más que una demostración de la premisa mayor de cada uno de estos silogismos, de modo que el pasaje semántico indicado en su conclusión tiene por objeto reconducirlos a estas definiciones nominales tomadas de los efectos, como se acaba de ver.

Finalmente, puede plantearse un último problema: ¿las vías deben considerarse «físicas» o «metafísicas»? La respuesta es sencilla: en cuanto respecta al punto de partida, siendo un dato de la experiencia, deben siempre decirse «físicas», mientras que en cuanto al término deben decirse «metafísicas». Sin embargo, dado que un movimiento se especifica a partir del fin y una demostración a partir de la conclusión, hay que decir que, en sentido propio, las vías son metafísicas. Lo mismo se concluye prestando atención a la *dinámica* de las vías: se trata de encontrar el fundamento del ente que se nos muestra fundado; por tanto, obedece al método propio de la metafísica, que es la *resolutio*, es decir, la reducción de los efectos compuestos a la causa simple fundante. Todas las vías, pues, constituyen una serie de *resolutiones secundum rem* y, por tanto, son estricta y propiamente metafísicas.

3. Significado del «*quinque* viis probari *potest*»

«Deum esse *quinque* viis probari *potest*». Esta es la afirmación con la que se apertura el discurso de las cinco vías en la *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 3. Pero ¿qué significa esta afirmación? ¿cuál es el alcance de ese «potest»? ¿Se trata de la expresión de que cinco demostraciones posibles entre otras varias posibilidades o de la expresión exhaustiva de todas las posibilidades? Es decir, ¿debería ser interpretado como «que Dios existe se puede probar, entre otras posibilidades, a través de estas cinco vías» o como «para demostrar que Dios existe hay cinco y solo cinco posibles vías»? Vamos, entonces, a dividir este apartado respondiendo a dos preguntas esenciales: a) ¿por qué cinco y no cuatro o tres o seis vías? b) ¿por qué son presentadas en ese orden y no en otro?

3.1. El número de las vías

Para diversos tomistas, el número de las vías de la *Summa* sería bastante aleatorio; es decir, las vías serían innumerables y santo Tomás no habría querido ser exhaustivo, sino que se habría limitado a indicar cinco posibles caminos entre otros tantos no explicitados. Esto obedecería al fin de su presentación: así, por ejemplo, mientras que

en la *Summa Theologiae* son cinco, en el *Comentario al Evangelio de san Juan* son cuatro. Clásica es la declaración de Motte, irónica, con respecto a esta posición: «Se pueden admirar las cinco vías sin hipnotizarse en el número que las cuenta como si rivalizara en necesidad con el Tres de las divinas Personas. Santo Tomás quería simplemente demostrar que Dios existe, y no que haya cinco maneras específicamente distintas, ni más ni menos, de hacer la demostración»[7].

Para dar una respuesta auténticamente especulativa, es menester advertir que es necesario precisar el criterio de división y identificación de las vías. Daremos un breve recuento de las propuestas más importantes y al final daremos la nuestra.

3.1.1. Guérard des Lauriers

Para Guérard, la conclusión indeterminada de cada una de las vías (1. devenire *ad aliquid*; 2. ponere *aliquam*; 3. ponere *aliquid*; 4. est *aliquid*; 5. est *aliquid*) es muestra de que, en realidad, solo hay una única prueba de la existencia de Dios, que él llama, en cursiva, «*la prueba*», y que ésta se ramificaría necesariamente en las cinco expresiones que constituyen las clásicas cinco vías. Sin embargo, el razonamiento de Guérard no se sigue necesariamente. A pesar de eso, podemos apuntar una modesta intuición de su parte, aunque ciertamente confusa: todas las vías ciertamente son expresiones de la *resolutio secundum rem*, y ciertamente solo hay una *resolutio (última) secundum rem*. Todo eso es cierto, pero del hecho de que todas procedan de algo determinado y fundado a algo indeterminado y fundante, no se puede deducir que haya una única vía, sino que esta *resolutio (última) secundum rem*, propia de la metafísica y que constituye su último pasaje metodológico, no es más que el proceso común, como se evidencia *a posteriori* en una consideración *reflexiva*.

3.1.2. Leo Elders

La otra tentativa que merece una mención especial es la de Elders, según la cual la causalidad es la que hace las veces de criterio divisorio de las vías. Ciertamente su propuesta es atendible, ya que el término de cada vía, al fin y al cabo, es realmente la causa del punto de partida. No obstante, su identificación de los tipos de causalidad implicados parece muy discutible: para Elders, la I vía se corresponde con la causa material, la II con la causa eficiente, la III con una causa cuasi formal, la IV con una causa cuasi eficiente, y la V con la causa final[8].

3.1.3. Van Steenberghen

Una propuesta aún más inteligente – y que se aproximará, si bien con algunas diferencias, a la nuestra – es la del tomista belga Van Steenberghen. La división que

[7] A.-R. MOTTE, «A propos des "cinq voies"», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 27 [1938] 582.

[8] L. ELDERS, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica. La teologia filosofica*, 112-114; ID., «Les cinq voies et leur place dans la philosophie de saint Thomas», en *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la* Somme théologique *[Rolduc 1979]*, [Studi Tomistici 9] LEV, Ciudad del Vaticano 1980, 138-139).

él propone tiene en cuenta la distinción entre el aspecto estático y el aspecto dinámico[9]:

Orden dinámico:

1. El ente que *deviene* es causado. Más precisamente:

– Lo que cambia es causado (*Primera vía*).

– Lo que es causa intermedia es causado (*Segunda vía*).

– Lo que comienza a ser es causado (*Tercera vía*).

2. El ente que tiende a un fin es causado (*Quinta vía*).

Orden estático:

El ser *limitado* (*magis et minus*) es causado (*Cuarta vía*).

Esta propuesta, ciertamente más aguda teoréticamente, tiene sus límites: 1º la distinción de los dos órdenes solo está indicada y no justificada; 2º la división no da razón de la distribución de las vías en la *Summa*; 3º se hace referencia constante a la causalidad eficiente, mientras que ésta no puede constituir el perfil determinante de la IV vía; 4º la consideración de la III vía parece forzada, ya que la consideración tomasiana no está tanto en el «comenzar», sino en la consistencia ontológica de lo que comienza.

3.1.4. Jason A. Mitchell

Recientemente, un agudísimo tomista intensivo ha propuesta otra hipótesis: las vías se identificarían en base a las diversas *resolutiones* que caracterizan a la filosofía tomasiana. Para Mitchell, la I y II vías, al estar relacionadas con el movimiento, expresan la *resolutio* de la forma accidental en la sustancial; la III, la *resolutio* de la sustancia en la materia y la forma; la IV, la *resolutio* del ente en la esencia y el *esse*; la V, la *resolutio* dinámica del ente en suppósitum y operación[10].

No obstante la agudísima propuesta, nuestra primera observación es que las *resolutiones* no pueden ser las que especifiquen las vías, sino, si acaso, al revés: las vías dan origen a las *resolutiones*, de modo que las vías plantean la exigencia del pasaje resolutivo y, de cierta forma, las preceden y las fundan. Nuestra segunda observación consiste en que la II vía, en su propuesta, queda un poco oscura. En efecto, la primera *resolutio* (la de la forma accidental en la sustancial), en la propuesta de Mitchell, da origen no a una vía, sino a dos. Por tanto, aparece una primera evidencia de que la *resolutio* no puede servir de criterio de división si, al menos en esta primera instancia, no divide. Habrá que añadir, en consecuencia, otra *resolutio*. Mitchell, sin embargo, sortea esta dificultad aludiendo que «la segunda función de la segunda vía es la de complementar el argumento de la primera vía»[11]. Pero esta

[9] F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, 242.

[10] J. MITCHELL, «The Method of *Resolutio* and the Structur of the Five Ways», *Alpha Omega* XV (3/2012) 339-380.

[11] *Idem.*, 366.

solución no hace más que complicar aún más las cosas y hace más oscura y menos armónica la división propuesta.

3.1.5. Christian Ferraro

Presentaremos aquí nuestra posición que coincide con la del tomista intensivo Christian Ferraro. Para él, las vías abrazan complexivamente todos los aspectos del *ens*. Puesto que el *ens* es *id quod est* y el *est* designa la actualidad, es a partir de los diversos aspectos de la actualidad que se deben inferir las vías y no a partir de los contenidos realizados, que equivaldría a privilegiar la potencia sobre el acto y a transformar a Dios en la integral de todos los contenidos y, en definitiva, a reducirlo a una mera objetivación del fondo del espíritu humano, como querían Feuerbach, Nietzsche, etc.

Así pues, la actualidad del *ens* se presenta como fluente y como estable y, entonces, se la puede considerar desde el puto de vista estático y dinámico. Desde el punto de vista estático se puede considerar: 1º la consistencia del acto según la estructura interna de la esencia, que pude ser compuesta o simple (III), o se puede considerar 2º la perfección del acto (IV). Desde el punto de vista dinámico, el mismo acto se puede considerar: 3º como actualidad del sujeto (I), 4º como actualidad procedente del agente (II) y 5º como actualidad orientada hacia la realización (V).

Con estas consideraciones se ha obtenido, al mismo tiempo, la justificación teorética del número de las vías. En efecto, puesto que son cinco los modos en los que irreduciblemente se manifiesta la actualidad, se sigue que solo cinco serán los puntos de partida para una *resolutio secundum rem* – si es que la habrá, porque al inicio del itinerario filosófico no se sabe – del acto. Nótese que con esta consideración han sido identificados sólidamente los cinco perfiles con los que el acto, como tal, se puede anunciar al intelecto cognoscente. El donarse del acto bajo cada uno de estos perfiles plantea la exigencia teorética, al intelecto reflexivo, de un pasaje de fundación que conducirá, en última instancia, a una *resolutio secundum rem*.

3.2. El orden de las vías

Planteada nuestra posición, parece contrastar con la distribución de las vías en el texto de la *Summa*. Parece mejor, en base al criterio de la distinción de las vías, reagruparlas en dos bloques y dar la prioridad al aspecto estático sobre el dinámico o, desde el punto de vista del aparecer y del emerger de los problemas, dar la prioridad al dinámico sobre el estático. De hecho, este último ordenamiento sería más propio, ya que la consideración, en primer lugar, de la realidad del movimiento y de la mutación, respeta también el proceso propio de la pedagogía filosófica, que parte de la Filosofía de la Naturaleza y luego llega, en un segundo momento, a la Metafísica. Por estos dos motivos y no por su dignidad, es más correcto anteponer las pruebas dinámicas (I, II y V) a las estáticas (III y IV).

Sin embargo, aunque bastante cercana (I, II, V, III, IV) a la presentación de la *Summa* (I, II, III, IV, V), se deja sin respuesta el problema de la V vía, que ha sido identificada como una vía dinámica y se encuentra, sin embargo, en último lugar. Aquí

conviene, pues, distinguir el problema del criterio de la división y el problema del criterio de la distribución. En efecto, el problema de cómo distribuir su presentación se plantea una vez finalizada la investigación, tras haber realizado las cinco *resolutiones secundum rem*. Y como la distribución se debe hacer una vez finalizada la investigación, debe tener en cuenta no solo el punto de partida, sino también el término, en cuanto expresa el tipo de relación de dependencia que surge con respecto a él, a partir del acto del punto de partida. Sin embargo, como los tipos de dependencia son los tipos de causalidad, es entonces según los tipos de causalidad que se encuentran dispuestas las vías. Recordemos, entonces, que la I toma en consideración algunas cosas que se mueven, de donde pasa a reflexionar sobre el acto del móvil; la II toma en consideración el acto del agente; la III el acto en su consistencia ontológica; la IV el acto en su densidad; y la V el acto en su intencionalidad. Resulta obvio, entonces, que la disposición de las vías se encuentra ordenada según una secuencia ascendente que integra las diversas causalidades: material, eficiente, formal, ejemplar, final. Así, abrazamos en parte la solución propuesta por Elders, pero nos separamos de él en el preciso modo de identificar las causas implicadas y en el hecho de que él identifica los dos problemas que acabamos de distinguir y hace de la distribución según las causas el criterio de la división de las vías.

La intención tomasiana de ordenar las vías, entonces, según este criterio se puede inferir también de la presentación de la primera vía: «… prima autem et *manifestior* via est…». Se trata de un pequeño matiz que deja entrever cómo el Angélico pretende proceder de lo que es más manifiesto hacia lo que es menos manifiesto, y así hay una secuencia que conecta las causas no según el ordenamiento de perfección de ellas *quoad se*, sino *quoad nos*. Así, con respecto a nosotros, primero aparece el sujeto móvil, luego el agente, luego la estructura formal interna, luego el contenido formal trascendente y luego la finalidad. Otro aspecto por destacar de esta ordenación de las vías es el de la *intensificación* metafísica: claramente, las tres primeras vías están más ligadas a la física aristotélica, mientras que las dos últimas requieren una mirada más finamente metafísica, por lo que, bajo el perfil pedagógico, era conveniente ponerlas en último lugar. También, por cuanto respecta a su término, las dos últimas nos dejan a las puertas de lo que sería el Creador, mientras que el pasaje para llegar a esta explicitación es más largo en las tres primeras. Se podría añadir, finalmente, tomando nota del contexto teológico, que esta distribución ascendente que termina en la causa *consilians* levanta majestuosamente el telón para la presentación ulterior del Dios que pasa de la plenitud de vida en la inmanencia de su propia perfección a la rebosante *œconomia salutis* providencialmente directa y ordenada, o sea, dirigida hacia la realización.

Conclusiones

1º El hecho de que santo Tomás no siempre haya presentado las cinco vías juntas según el esquema de la *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 3 significa que para él cada una de las vías revisten su valor propio. Es decir, si un lector capaz de seguir el razonamiento leyese, por ejemplo, solo la tercera vía, ésta por sí sola sería ya suficiente para proporcionar a su intelecto la inconmutable certeza de la existencia de lo que es alcanzado al

término de la vía, y lo mismo se diga para cada una de las otras. Sin perjuicio de esto, las cinco vías forman parte del *corpus* de un artículo. Pero esto no quiere decir, como desgraciadamente ocurre a menudo, que su validez depende de su presentación en conjunto, como si se tratase de una fuerza demostrativa obtenida por acumulación.

2º La afirmación tomasiana «... *quinque viis* probari potest» no es la simple expresión de una posibilidad, sino la declaración técnica y exhaustiva de todas las maneras a través de las cuales se puede alcanzar con certeza metafísica la proposición «Dios es», de modo que las vías abarcan al ente desde todos los puntos de vista. Esto también significa que cualquier otra vía que se quisiese proponer, en la medida en que sea válida, deberá reducirse forzosamente a los principios desarrollados en estas cinco vías: en concreto, porque se trataría de una combinación de al menos dos de ellas, o porque se trataría solo de una formulación alternativa de alguna de ellas. Hipotetizar otra vía además de estas cinco, implica la afirmación de la posibilidad de tomar al *ens* desde un punto de vista que no es ni el estático del modo de tener la actualidad o de los grados de perfección, ni el dinámico del moverse, del producir movimiento o del dirigirse hacia un término: es decir, tomar al *ens* desde un punto de vista que no sea ni estático ni dinámico – o sea un verdadero absurdo. Quien quisiese, luego, objetar diciendo que no debemos asumir el *ens* como punto de partida, no sabría qué está diciendo, pues no podría en absoluto decir jamás el «est» – que está incluido en todo verbo, y entonces deberá quedarse callado porque sería como una planta y no podría hacer filosofía[12].

3º Resumen conclusivo para el recto entendimiento de la explicación de cada una de las cinco vías:

Vía	Problema fundado	Fundamento al que se reduce el problema fundado	
		Resolutio secundum rationem (composición intrínseca)	*Resolutio secundum rem* (causa extrínseca)
I	Movimiento bajo la *ratio* del móvil	Sustancia – accidentes	Primer motor inmóvil
II	Movimiento bajo la *ratio* del motor	Género – diferencia (como el principio se reduce al género)	Primera causa eficiente incausada
III	Consistencia ontológica del ente posible	Materia – forma	Ser necesario *per se*
IV	Grados de perfección del acto	Esencia – *esse*	Ser mismo subsistente que es causa del ser de todos los entes
V	Intencionalidad del acto de los vivientes no cognoscentes	*Suppositum* – naturaleza	Inteligente ordenador no ordenado

[12] cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, Γ, 4, 1006 *a* 15.

Prolegómenos a la cuarta vía de santo Tomás de Aquino

Carlos Sánchez

Muchos son los pasajes en que Santo Tomás trata el tema de la demostración de la existencia de Dios «*Quod Deus sit*» a lo largo de sus obras (1245-1274), de tal suerte que la expondremos acorde a la cronología siendo el punto de partida sus escritos de juventud.

1. Pasajes temáticos en orden cronológico

1.1. El Scriptum super Sententiis

> "Toda naturaleza que se encuentra en muchos según un antes y un después, conviene que descienda de uno primero, en el que reside perfectamente. Pues la unidad de lo principiado remite a la unidad del principio, lo mismo que todo calor es originado por algo calidísimo que es el fuego. Empero, es así que la entidad se encuentra en muchos según un antes y un después, Por tanto, conviene que haya un primer ente perfectísimo, por el que todos los entes tienen el ser. Y éste es Dios. En consecuencia, hay un solo Dios.
>
> Todo lo que se dice *secundum quid* procede de aquel que es *simpliciter* y absolutamente. Ahora bien, encontramos algunas cosas que son perfectas no absolutamente, sino según su naturaleza, unas más y otras menos. Por tanto, conviene que haya algo absoluta y simplemente perfecto, del que todas las demás cosas reciben su perfección. Empero, como dice el Filósofo (*In V Metaph.*, text. 21), es simplemente perfecto aquel en que se hallan todas las excelencias que se encuentran en todos los géneros"[1].

> "Para la perfección de la obra se exige que se la lleve hasta la semejanza del agente. Pero "las obras de Dios son perfectas" (*Deut.*, 32, 4). Luego conviene que haya algo en sus obras en que su imagen se represente"[2].
>
> "Imagen [*imago*] se llama propiamente lo que es a imitación de otro; aunque no cualquier imitación cumple la razón de imagen, como por el hecho de que esto sea blanco y aquello blanco, no por eso se dice que sea su imagen; sino que para la razón de imagen se exige la imitación en algo que exprese la especie y la esencia. Por eso dice San Hilario (*De Syn.*, 1) que la especie es indiferente. De ahí que en las cosas corpóreas la imagen se advierte sobre todo en la imitación de la figura, porque la figura es como un signo cierto que muestra la unidad y diferencia de la especie. Ahora bien, esta imitación puede ser de dos modos: o bien referente a la especie y al signo de la especie a la vez, y así está la imagen del hombre en su hijo, que le imita en la figura humana y en la especie, y ésta es la imagen

[1] S. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, sed contra.
[2] S. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 16, q. ún., a. 1, sed contra.

perfecta; o bien en lo referente al signo solamente, y no en cuanto a la verdad de la especie, como la imagen del hombre está en la estatua de piedra, y ésta es la imagen imperfecta"[3].

"La conveniencia puede ser de dos modos: 1) la de dos que participan en algo uno, y tal conveniencia no puede haber entre el Creador y la creatura, como dice la objeción; 2) o bien en cuanto que en un ente es de modo absoluto y esencial, y en el otro participa de su semejanza en la medida de lo posible; como si se diera el caso de que hubiese el calor sin materia y el fuego coincidiera con él en la medida en que participara algo del calor. Y tal conveniencia de la creatura al Creador puede ser, porque Dios se llama ente de tal modo que es su mismo ser. Empero, la creatura no es su mismo ser, sino que se llama ente, en cuanto participa del ser; y con esto basta para la razón de imagen"[4].

Una vez hemos expuesto la 4ª vía, seguiremos con la *Summa Contra Gentiles*. Encontramos diversos textos en los que de una manera completa o en esquema se expone nuestra cuarta vía. Aparte de los lugares más conocidos del capítulo 13 del libro 1, y del capítulo 15 del libro segundo, vamos a traer a colación los textos que se encuentran en los capítulos 38 y 42 del libro 1 y en el proemio del libro IV.

1.2. La Suma contra Gentiles

"También puede tomarse otra razón de las palabras de Aristóteles. En efecto, en el libro II de la *Metafísica* muestra que las cosas que son máximamente verdaderas son también máximamente entes. Y en el libro IV de la *Metafísica* prueba que existe algo máximamente verdadero, como consecuencia de que vemos que de dos cosas falsas una es más falsa que la otra y de ahí que sea necesario que una sea más verdadera que la otra. Y esto se da según la [mayor o menor] aproximación a lo que es simple y máximamente verdadero. De donde puede concluirse que hay algo que es máximamente ente; y a este le llamamos Dios"[5].

"Todo lo bueno que no es su bondad se dice bueno participadamente. Lo que se dice por participación, presupone algo ante sí, de donde reciba la razón de bueno; en esto no es posible proceder al infinito, ya que en las causas finales no es posible ese proceso, pues lo infinito repugna al fin. Es necesario, pues, llegar a algo bueno primero, que no sea bueno participadamente y por orden a otra cosa, sino que sea bueno por esencia. Éste es Dios; en consecuencia, Dios es su bondad"[6].

"En cualquier género vemos que la multitud procede de alguna unidad, y por tanto en cada género se encuentra uno primero que es medida de todo lo que se encuentra en ese género. Así pues, todos los entes que convienen en algo uno, es preciso que dependan de un solo principio. Pero, es así que todas las cosas convienen en el ser. Luego, es necesario que exista un solo ser que sea principio de todas las cosas"[7].

"Lo que se predica por esencia es causa de todo aquello que se predica por participación, como el fuego es causa de todo lo ígneo en cuanto tal. Pues bien, Dios es ente por esencia, porque es el ser mismo, y todo otro ente es ente por participación; porque el ente que es su

[3] S. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 16, q. ún., a. 1.
[4] S. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 16, q. ún., a. 1 ad 3.
[5] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. I, cap. 13.
[6] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. I, cap. 38.
[7] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. I, cap. 42.

ser no puede ser más que uno, como se demostró en el libro primero (*cap 42*). Por tanto, Dios es causa del Ser de todos los demás"[8].

"Como para la perfección del hombre es bueno que de algún modo conozca a Dios, de modo que tan noble creatura no parezca ser vana por no poder alcanzar su fin propio, le ha sido dada al hombre una vía a través de la cual pueda llegar al conocimiento de Dios; a saber, que como todas las perfecciones de las cosas descienden de Dios, sumo vértice de todo, el hombre, comenzando a partir de las cosas inferiores y ascendiendo gradualmente, alcance el conocimiento de Dios; pues también en los movimientos corporales es la misma vía por la que se asciende y desciende, distinta por razón del principio y del fin"[9].

1.3. El Compendium Theologiae

"El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, que presuponen y, en el que se fundamentan todos los demás efectos. Es necesario que todo lo que de algún modo es, sea por Dios. En todas las cosas ordenadas se encuentra comúnmente que lo que es primero y perfectísimo en un orden es causa de todo lo posterior en ese mismo orden; al igual que el fuego, que es máximamente cálido, es causa del calor que poseen todos los demás cuerpos cálidos: en efecto, puede observarse que siempre las cosas imperfectas tienen su origen en las perfectas, como los gérmenes de los animales y las plantas. Se demostró ya más arriba que Dios es el primero y perfectísimo ente; de ahí que es necesario que sea la causa del ser de todas las cosas que poseen el ser.

Todo lo que tiene algo por participación, se reduce a aquello que lo tiene por esencia como a su principio y causa, lo mismo que el hierro encendido participa la igneidad de aquel que es fuego por esencia. Ya se probó que Dios es su mismo ser (*cap. 11*), de ahí que el ser le conviene por esencia, y en cambio a todas las demás cosas les conviene por participación, pues la esencia de cualquiera otra cosa no es su ser, ya que el ser absoluto y subsistente por sí no puede ser más que uno, como se demostró antes (*cap. 15*). Por tanto, es necesario que Dios sea la causa de la existencia de todas las cosas que son"[10].

1.4. El De Spiritualibus creaturis

"Es necesario, pues, que por encima del alma humana exista algún intelecto del que dependa su entender; lo cual puede probarse de tres modos. En primer lugar, porque todo lo que conviene a algo por participación, antes está sustancialmente en otro, lo mismo que si hay un hierro encendido es necesario que exista algo en la naturaleza de las cosas que sea fuego según su sustancia y naturaleza. El alma humana es intelectiva por participación, pues no entiende en virtud de cualquiera de sus partes sino únicamente en virtud de su parte más alta. Por tanto, es necesario que exista algo superior al alma que, según toda su naturaleza, sea intelecto, del cual derive la intelectualidad del alma y del que dependa su entender"[11].

[8] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. II, cap. 15.
[9] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. IV, proemium.
[10] S. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae*, cap. 68.
[11] S. TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*, q. ún., a. 10.

1.5. La Summa Theologiae

> "La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. En efecto, en las cosas se encuentra algo más o menos bueno, y verdadero, y noble y así de otras cosas similares. Pero el más y el menos se dicen de cosas diversas según que se aproximan diversamente a algo que es máximamente, así como más cálido es lo que más se aproxima a lo máximamente cálido. Por tanto, hay algo que es verísimo, y óptimo, y nobilísimo, y, por consiguiente, máximamente ente, porque las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente ente, como se dice en el II de la *Metafísica*. Ahora bien, lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todas las cosas que pertenecen a aquel género, así como el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todas las cosas cálidas, como se dice en el mismo libro. Por consiguiente, hay algo que para todos los entes es causa del ser, y de la bondad, y de cualquier perfección. Y a este le llamamos Dios"[12].

> "Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo es, es por Dios. Porque si algo se encuentra por participación en algo, es preciso que sea causado en él por aquel a quien conviene esencialmente, tal como se encandece el hierro por el fuego. Ya se ha demostrado anteriormente, cuando se trató de la simplicidad divina (*q. 3*), que Dios es esencialmente el ser subsistente, y asimismo se ha probado que el ser subsistente no puede ser más que uno, así como si la blancura fuese subsistente, no podría ser más que una sola, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en que se recibe. En consecuencia, es necesario que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen en el ser; por tanto, todos los entes, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tienen que tener por causa un primer ser, que es perfectísimo. Por eso dijo Platón que antes de toda multitud hay que poner la unidad, y Aristóteles afirmó en libro II de la *Metafísica* que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es sumamente cálido es causa de todo lo cálido"[13].

> "Si las cosas que son entre sí diversas convienen en algo, es necesario que esto en que convienen tenga su propia causa, pues las cosas no se unen por razón de su diversidad. Por esto, siempre que entre muchas cosas diversas se halla algo común en que convienen, esto común debe tener su causa, como vemos que diversos cuerpos cálidos reciben el calor del fuego. Ahora bien, todas las cosas, por diversas que sean, convienen en algo, que es el ser; luego es preciso que haya un principio del cual lo reciban, cualquiera que ellas sean, bien invisibles y espirituales o bien visibles y corporales"[14].

2. Consideraciones sobre los textos aducidos

Una vez hemos expuesto las citas del Doctor Angélico en su *corpus*, podemos darnos cuenta de la importancia que posee la 4ª vía para la existencia de Dios, siendo su punto de partida las perfecciones que encontramos en los entes. Tanto los textos que proceden en vía ascendente como descendente tienen como punto común el *esse*: es cosa fácil de darse cuenta en una atenta consideración de los textos, la observación pura y simple de la doctrina de la participación en casi todos los textos paralelos citados. *Actus Essendi* y participación. ¿Qué es la participación? Dejemos que el Doctor Angélico sea el que nos responda:

---

[12] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 3.
[13] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 44, a. 1.
[14] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 65, a. 1.

> "Participar es como coger una parte; y, por tanto, cuando algo de modo particular recibe lo que a otro pertenece de modo total se dice participar de aquello"[15].
>
> "Participar de algo no es ser una parte de ello, sino poseerlo en parte o de modo limitado. Lo participado puede también estar en otro de un modo total, sin limitación alguna. Todo lo cual se cumple en el ser. Así, puede afirmarse que el ser es participable por todos; él mismo, en cambio, no participa de nada"[16].

Esto nos dará la clave para la recta comprensión del argumento. El punto de partida habla de grados que se encuentran en los entes. "Grados" no posee aquí ninguna determinación. Se trata de aspectos, en plural, que se encuentran en los entes: obviamente no puede tratarse de entes que se encuentran en los entes, ya que esto abriría un absurdo regreso *ad infinitum* en el mismo punto de partida de la vía; se trata, en cambio, de aspectos que se manifiestan repetidamente y con una gradualidad. Los «grados» son estructuralmente asumidos en la premisa menor del primer silogismo con los términos «más y menos». Como señala Christian Ferraro en su obra *Le Cinque Vie Tommasiane*:

> "El contenido de los grados, que había quedado indeterminado al inicio (*Summa Theologiae 1, q. 2 a. 3.)*, se esclarece cuando se cae en cuenta que trata de los trascendentales, que se realizan siempre según un más y un menos, *secundum magis et minus*. No se trata, por consiguiente, de un elefante que tenga la trompa más larga que su hermano elefante, ni de un caballo que sea más veloz que otro, ni de una jirafa más grande que otra. Estos «más y menos» son cuantitativos y cualitativos y siempre y en cualquier caso predicamentales, mientras que aquí se trata de los trascendentales. Es de notar, entonces, que cuando en la vía se habla de algo más o menos verdadero, no se habla de la cercanía o no a la verdad que pueda tener una proposición falsa, o sea, no se habla de la verdad lógica, que sigue siendo, en cualquier caso, predicamental: no es, por tanto, una consideración de la apertura del intelecto humano lo que se encuentra en la base de la vía, sino los trascendentales – en este caso, el *verum*. La vía, entonces, no se confunde ni con las vías de la interioridad antropológica ni con la de las verdades eternas, cualquiera que sea su validez – de las que se hablará después".

Tengamos en cuenta que la causa final de la *Summa Theologiae* es presentar un súper resumen de la Doctrina Cristiana en razón de que santo Tomás ya se había explayado en otros textos y es menester conocer su metafísica. La formulación de la *Summa Theologiae* ciertamente no es la mejor de la 4ª vía, empero sí una óptima recapitulación. En la metafísica tomasiana, la filosofía primera tiene por ámbito de investigación (*subiectum*) el ente en cuanto ente[17]; además, toda ciencia busca primeramente los principios de su «sujeto», entre los cuales en el primer rango figura el *esse* por el que el ente es justamente un ente. Ahora bien, este *esse*, es en sí mismo un acto, y no un contenido, es decir que no es objetivable a la manera de una determinación formal. Según santo Tomás, la *resolutio*, literalmente el análisis, es el proceso gracias al cual el razonamiento hace retornar el efecto complejo, anterior en

[15] S. TOMÁS DE AQUINO, *In librum Boethi de Hebdomadibus*, lect. 2.
[16] S. TOMÁS DE AQUINO, *De Anima*, q. ún., a. 6 ad 2.
[17] Cf. *De ente et essentia*, n. 1; *Liber de Causis*, proem; *In Metaphys.*, 1, 4, 6,7, etc.

el orden del conocimiento, a sus causas simples, anteriores en el orden del *esse*, mientras que la *compositio*, es decir la síntesis, designa el proceso inverso. Santo Tomás distingue la *resolutio secundum rationem*, que reduce el dato a sus causas intrínsecas, y la *resolutio secundum rem*, que remonta a sus causas extrínsecas[18].

3. Formulación de la 4ª vía

Formulación 1ª

[1] Todo lo que es, es un ente por participación en el *esse*.

[2] Ahora bien, todo aquello que es ente por participación se reduce ontológica y noéticamente a aquello que es *esse* por esencia.

[3] Por tanto, hay un *esse* por esencia, que es Dios.

[4] Él es el *Super-Esse* cuya esencia es su *esse*, y del cual todos los entes finitos participan.

Formulación 2ª

[1] Los grados de perfección trascendental que se encuentran en los entes manifiestan que ellos participan de manera diferenciada en el *esse*.

[2] La relación de medida inteligible que une el *magis et minus* al *maxime* se reconduce a la relación de dependencia ontológica que conecta los entes por participación al Ser por esencia.

[3] «El máximamente ente (*maxime ens*)» es tal porque él es el «ser mismo por esencia (*ipsum esse per essentiam*)».

Formulación 3ª

> "Puesto que es necesario que el primer principio sea omnímodamente simple, es necesario que no sea puesto como participando en el *esse*, sino como siendo el Ser mismo. Pero porque el Ser subsistente no puede ser más que uno, como fue demostrado más arriba, es necesario que todas las otras cosas que son por debajo de él sean, de tal suerte que participen en el ser. Es necesario entonces que haya una cierta resolución común a todas las cosas, de suerte que cada una de ellas se resuelva inteligiblemente en lo que es (*id quod est*) y su ser (*esse*)"[19].

4. Terminología técnica

La terminología técnica que usa el Doctor Angélico es «magis et minus», «bonum», «verum», «maxime» (repetido hasta siete veces en la *Summa Theologiae 1, q. 2, a. 3;* cinco veces en *CG 1, 13, n. 35,* cuatro veces en *In I Sent, d. 2*), «ens», la doble cita

[18] Cf. *S. Th.*, I^{a}II^{ae}, q. 14, a. 5; *Super Boetium de Trinitate,* q. 6, a. 1; *In Metaphys.*, lib. II, lect. 1.
[19] S. TOMÁS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 9.

del Estagirita (Aristóteles), el principio "*quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis*", "causa esse", "participari", "participatum", "essential/participationem".

Santo Tomás quiere, pues, sentar al *esse* como acto intensivo, de tal suerte que lo hace en *De Potentia, q. 7, a. 2 ad 9*. La expresión debe entenderse en el sentido de causa *τοῦ esse.*

La *resolutio* es un movimiento de la potencia intelectiva *ex ens − ad esse*, es un paso metafísico del acto accidental a la forma (μορφή) sustancial, y de ésta al *actus essendi*, y está conexo al problema de la fundación. La estructura general de la resolución metafísica *In Boethium de Trinitate q5 y q6* es triple: de una noción inicial de *ens-esse* se pasa a una noción metodológica de *ens-esse* y finalmente se concluye en una noción intensiva de *esse*[20].

5. Discusión

Objeción 1) El ejemplo del fuego que usa santo Tomás, entre otros, son erróneos.

Respuesta: El ejemplo que usa el Doctor Angélico es, en todo caso, considerado una verdad de la Física de aquella época; hoy podríamos cambiarlo diciendo que el Sol es la causa directa de toda la energía de nuestro planeta. Empero, como siempre en Metafísica, los ejemplos no son demostrativos sino solo indicativos, con la finalidad de hacer comprender el principio metafísico de fondo. No debemos confundir el ejemplo con la argumentación: el error es, culpa del impugnador. Adicionalmente, a esta objeción, ya he dado respuesta durante las páginas predecesoras, porque se ha explicado cómo santo Tomás afirma que en el nivel cuantitativo la medición siempre se desprende a partir del mínimo.

Objeción 2) La 4ª vía es una copia barata del argumento ontológico de san Anselmo, san Buenaventura, Descartes, Malebranche, etc.

Respuesta: Santo Tomás no procede a partir del análisis nocional del significado del nombre "Dios", como sí san Anselmo[21], ni del significado del nombre "*ens per essentiam*". La afirmación del *esse per essentiam* es consecuencia de la exigencia teorética rigurosa e irrenunciable de la lectura del argumento ontológico del *ens* como *ens per participationem*. Y es que en la filosofía tomista la palabra "perfección" tiene que ver más con la actualización concreta de los entes potenciales en el orden del ser que con una cualidad estética o apelación valorativa. Recordemos que el Doctor Angélico usa la resolución (*resolutio*), que es el único método para la filosofía primera (como santo Tomás la llama).

En su *Comentario al De Trinitate de Boecio, q. 6, a. 1*, sostiene que se puede llegar por medio de resolución al conocimiento de las causas últimas intrínsecas y

[20] S. TOMÁS DE AQUINO, *In Boethium de Trinitate*, q. 5 y q. 6.
[21] Cf. *Proslogion,* cap. 2 ss.; *Monologion*, cap. 2 ss.

extrínsecas del "*ens inquantum est ens*". La resolución que termina en el conocimiento de las causas extrínsecas se denomina "*secundum rem*", mientras que la resolución que termina en el conocimiento de las causas intrínsecas o principios se llama "*secundum rationem*". A diferencia del primero, el segundo no se mueve de una sustancia a otra, sino que permanece dentro del ente y a través del análisis saca a la luz sus principios constitutivos.

Deberá entenderse, pues, que la perfección se está tomando en sentido ontológico (de hecho, santo Tomás cita a Aristóteles: *Metafísica,* lib. II, cap. 2). y que lo que hace esta vía es buscar el sustento último de la misma en los diversos grados y formas en que se presenta en los entes.

Objeción 3) Un mundo imperfecto no necesita una causa perfecta. Siguiendo a David Hume en *Dialogues Concerning Natural Religion*, si hay una causa del universo, no necesita ser perfecto, ya que el mundo es imperfecto. Si una causa se asemeja a sus efectos, entonces parecería que el mundo debe ser causado por una causa imperfecta, finita, masculino y femenino de dioses, pues esto es lo que conocemos como las causas de cosas imperfectas similares en nuestra experiencia.

Recordemos que esta fue la objeción aducida por Parménides a Sócrates en el diálogo que lleva su nombre (*130a - 131a).*

Respuesta: La Causa Última no puede ser imperfecta (no perfecta), ya que lo que no es perfecto solo puede ser conocido si hay un Perfecto por el cual se sabe que no es perfecto. La causa no tiene que ser igual a su efecto. La causa no puede ser menor que el efecto (ya que ningún efecto puede ser mayor que su causa), pero puede ser más que su efecto en la jerarquía del ser. La Causa de los entes finitos no puede ser imperfecta, ya que es el Ser mismo o Pura Actualidad (*Actus Purus*); solo la Actualidad Pura puede actualizar una potencia (potencialidad) para que sea, y ninguna potencia puede actualizarse a sí misma, porque si pudiera, entonces nada podría producir algo. Por tanto, la Causa del ser debe ser perfecta en su *Esse*, ya que no tiene potencia, limitaciones o privaciones que puedan constituir una imperfección. Las ausencias, las carencias, las faltas, las privaciones no son ninguna entidad, ninguna perfección, ninguna forma, por tanto, no pueden tener propiamente grados, salvo *per accidens*, en el sentido de grados que puede tener la perfección a la que se oponen y en el sentido de grado de perfección del que es capaz el sujeto en el que es negado. Las privaciones son «entes» de razón, constructos mentales: aparte de los trascendentales, habría sido arbitrario tomar como punto de partida las privaciones. En efecto, en el caso de los trascendentales, que se convierten con el *ens*, hay que decir que no se trata de meras palabras vacías, sino de captar los aspectos primarios de actualidad que tienen las cosas a partir de la riqueza del *esse.*

Objeción 4) ¿Es eso lo que todos llaman Dios: *et hoc dicimus Deum*? Santo Tomás llega como mucho a que hay un *Ens per Essentiam*, empero no a un Dios Trino y Uno.

¿Por qué no podría ser una mera energía impersonal, el "Uno" de Parménides o el Demiurgo de Platón? No se prueba, por tanto, la conclusión de la 4ª vía.

Respuesta: Es menester recordar que santo Tomás en lo que sigue de la *Summa Theologiae, Summa Contra Gentes 1, 15 y ss, Compendium Theologiae cap 4-60.* sí aborda de modo explícito y detallado la cuestión de la intervención de Dios en el mundo, la cuestión de si el *Ens per essentiam* es un ente personal (ello lo aborda más específicamente en la quinta vía). Se dice que un ente (*ens*) es personal en cuanto hay intelecto y voluntad. Es así que Dios cumple estas dos condiciones: en Él hay intelecto por causa de su omnisciencia, y también voluntad, pues ésta se define como la capacidad que tiene un ente para autodeterminar su obrar y esto se da máximamente en Dios, pues Él, al ser el Ser Subsistente, autodetermina plenamente su *esse* y como, por causa de su absoluta simplicidad, su *esse* se identifica con su *operari*, tendremos que también autodeterminará éste. Por lo tanto, Dios es personal.

6. Nota final

Santo Tomás apela a la determinación de la causalidad trascendental, que trata de la causalidad analógica del *Esse*. En tres momentos podemos apreciar esta causalidad:

[1] La creación como constitución inicial del ser: *In II Sent, d. 1 y d. 2; Summa Contra Gentiles, lib. II, cap. 14-16; Summa Theologiae l, q. 45; De Potentia Dei, q. 3, a. 5; In Liber de Causis, prop. 17.*

[2] La conservación de las cosas creadas en el ser. *In Heb. c.1 lect.2; SCG 3,65; De Potentia Dei q.5 a.1; In Io. c.5 lect.2.*

[3] La moción divina en las cosas creadas en su operación.
Summa Theologiae l, q. 105, a5; In Sent. l. d.l q.l a.4; Summa Contra Gentiles 3, 66-68; De Potentia Dei q.3 a.7; Compendium Theologiae c.135.

El principio de finalidad y la quinta vía tomasiana

Kevin Arroyo Moya

1. Introducción

La quinta de las cinco vías para demostrar la existencia de Dios, que Santo Tomás presenta en el tercer artículo de la segunda cuestión de la primera parte de la *Suma de Teología*, ha sido considerada como la más sencilla de todas. Esto se debe a la facilidad con que cualquier lector puede entender el lenguaje empleado en su formulación y aceptar su punto de partida. Sin perjuicio de ello, su análisis revela una riqueza y una profundidad metafísica dignas de la genialidad de su autor.

En las siguientes páginas nos proponemos, en primer lugar, construir una breve defensa del principio de finalidad, para, a continuación, estudiar su aplicación a la fundamentación de la existencia de una inteligencia suprema ordenadora, a partir de la constatación del orden en el mundo. Finalmente, se esbozarán someramente algunas de las conclusiones inmediatas que se extraen del término de la quinta vía, esto es, aquellos atributos o aspectos de la naturaleza divina que resultan iluminados gracias a esta prueba.

2. El principio de finalidad

2.1. La formulación precisa del principio

Es sabido que la quinta vía pertenece a la familia de argumentos para demostrar la existencia de Dios que desde Wolff se han llamado teleológicos. Esta denominación nos parece correcta, por cuanto acierta en señalar que el hecho de experiencia sobre el cual se construye la argumentación es la teleología, vale decir, la finalidad u orientación a fines que encontramos en las cosas de nuestro alrededor. Esta es la razón por la cual resulta pertinente comenzar nuestro recorrido fundamentando la verdad y necesidad del principio de finalidad.

Sin embargo, a fin de resolver por adelantado posibles objeciones, resulta conveniente partir definiendo con la mayor exactitud el mentado principio. Una buena manera de hacerlo es descartando algunas formulaciones erróneas, imprecisas o incompletas, de modo que se disipe la confusión que se cierne en torno a esta verdad fundamental de la metafísica tomista. Para simplificar el análisis, las hemos agrupado en tres categorías:

a) Enunciaciones demasiado extensas: a esta categoría pertenecen formulaciones del tipo «todo ente tiene un fin», «todo lo que sucede, sucede por un fin» o «todo lo que es hecho se realiza en vistas a un fin». El error de esta manera

de enunciar el principio es que no contempla que muchas cosas en la naturaleza se producen de manera accidental o por casualidad, como los relieves de una montaña tallados por la erosión.

Es verdad que nada hay que escape del gobierno divino, como tendremos ocasión de comprobar. Sin embargo, esta proposición solo puede ser admitida como conclusión verdadera después de haber establecido que existe un Dios sabio y providente. Su verdad no aparece como inmediatamente evidente para nosotros antes de saber que hay Dios, ni podemos tomarla como presupuesto para construir nuestra prueba para demostrar su existencia, porque entonces ésta nacería viciada por una petición de principio.

Rechazar esta formulación nos permite eludir fácilmente refutaciones que pretenden ridiculizar el principio con preguntas del tipo: «¿cuál es el fin de las piedras?», «¿con qué propósito las rosas son rojas y no azules?», «¿para qué existen las estrellas que jamás han sido observadas por el hombre?», etc.

b) Enunciaciones antropomórficas y antropocéntricas: nos referimos a aquellas que lo presentan en frases tales como «es propio del hombre obrar por un fin» o «todas las cosas prestan algún servicio o utilidad para el hombre». Esta es la noción que tenían en mente y criticaron autores como Spinoza, Descartes y los mecanicistas en general. La primera de ellas es inapropiada, por cuanto restringe indebidamente la extensión de este principio, al sostener que solo tiene aplicación en el orden de la intención consciente y voluntaria. Considera que solo el hombre, por su inteligencia y su voluntad, es capaz de proponerse los fines de su acción. Solo por una analogía metafórica se atribuiría a la naturaleza la dirección a ciertos fines, pero lo cierto es que ésta estaría regida por leyes mecánicas, por la necesidad ciega o por el azar.

Tendremos oportunidad de volver sobre estas objeciones más adelante. Por ahora, baste con señalar que toda analogía se apoya en una semejanza fundamental que permite relacionar los términos analogados, y que los casos de finalidad que encontramos en la naturaleza no se reducen a una proyección de la mente humana o una interpretación de los procesos naturales a semejanza de las obras del arte, sino que, de hecho, es el arte el que imita la naturaleza.

La segunda formulación, por su parte, no distingue entre finalidad interna y externa. Después de establecida la existencia de Dios será posible argumentar, en sintonía con el dato revelado, que todas las cosas creadas fueron puestas al servicio del hombre. No obstante, en su forma más primaria y patente, el principio de finalidad se contenta con una constatación bastante más modesta. En efecto, es suficiente con que se conceda que cualquier cosa está destinada a un fin, aun cuando no se pueda indicar una conexión evidente con el bien del hombre. Con todo, los casos de finalidad externa o de coordinación entre diferentes entes naturales − como es el caso de la oveja y la hierba, el ternero y la leche − constituyen cumplidos casos de teleología que por sí solos permiten asentar el principio con facilidad y firmeza.

c) Enunciaciones incompletas: finalmente, podemos agrupar en esta última categoría fórmulas tales como: «todos los entes complejos u organizados han sido ordenados en vistas a un fin» y, de manera más especial, «los vivientes están orientados a un fin». En este caso, no estamos frente a enunciados falsos, sino más bien incompletos. Sin duda son de admirar las complejas relaciones entre los elementos de un sistema − v.gr. las interacciones de las especies que conforman un ecosistema, ya entre sí, ya con su ambiente −, así como la diversificación, especialización y coordinación de funciones de los órganos de un viviente.

La claridad con que la teleología se manifiesta en este género de realidades explica la frecuencia con que han sido tomadas como base de las pruebas teleológicas para demostrar la existencia de Dios, incluida la quinta vía, como tendremos oportunidad de anotar. Empero, el riesgo que entraña formular el principio en estos términos es el de restringir su aplicación a los entes complejos y organizados, en circunstancias que una simple piedra cayendo al suelo por efecto de la gravedad es, a su modo, expresión de un orden al fin.

Luego de este repaso por las diversas formulaciones distorsionadas que se han hecho de este principio, nos hallamos en mejores condiciones de presentarlo de manera correcta y precisa. Para hacerlo, lo tomaremos tal como fue expresado por los autores clásicos y escolásticos: «todo agente obra por un fin». Esta escueta frase condensa de manera exacta y rigurosa la verdad que buscamos expresar. En efecto, enfatiza el carácter dinámico de la realidad que se busca explicar. El fin es causa en cuanto mueve al agente a obrar. De ahí que este principio no refiera al ente en cuanto ente, tomado en su más absoluta generalidad, sino al agente u ente operativo.

Dicho de otro modo, nos dice que no hay movimiento, operación, inclinación o tendencia que no estén ordenados o dirigidos a un término, cual se dice ser su fin. Sin perjuicio de la restricción señalada, la universalidad del principio es tal que se ha planteado que podría conceptualizarse como un cuasi-trascendental[1], al referirse a todo ente finito. Y es que el carácter *finito* del ente indica no solo su limitación, sino también su índole de estar *finalizado* u ordenado a un fin. Precisamente por no ser la plenitud del ser ni de la perfección, el ente finito no es su propio bien, sino que está ordenado a Dios, bien común del universo. Asimismo, debe alcanzar su perfección por medio de la operación, por lo que se comprende que el obrar fluye naturalmente del ser.

Por último, quisiéramos terminar este apartado mencionando otras formulaciones del principio de finalidad que pueden contribuir a aclarar su sentido, así como algunos principios que derivan de él. Entre ellas, podemos señalar las siguientes: «la naturaleza no obra en vano o nada hace en balde; no falta en lo necesario ni abunda en lo superfluo», «es imposible que un deseo natural sea vano o esté condenado al fracaso», «lo imperfecto es a lo perfecto como lo relativo a lo absoluto», «la potencia es relativa

[1] A. ECHAVARRÍA, *Teleología, contingencia y creaturidad. Apuntes para una lectura de la quinta vía de Tomás de Aquino*, p. 230.

al acto», «toda potencia se define y se especifica por su acto propio» y «la materia es para la forma».

2.2. Evidencia del principio de finalidad

Una vez aclarado el sentido preciso de este principio, corresponde fundamentar su verdad y necesidad. Para esta tarea, lo primero que cabe anotar es que la proposición «todo agente obra por un fin» no admite una demostración directa o propiamente tal, por tratarse de una verdad *a priori* o de evidencia inmediata. Esta es la razón por la cual "no es posible ni siquiera pensar un proceso causal cualquiera, sin hacerlo en términos teleológicos, es decir, sin suponer la finalidad. El fin entra en la misma definición no solo de cualquier acción sino también de cualquier proceso causal, a tal punto que no se lo puede siquiera mencionar, señalar, describir, individuar y reconocer como tal, sin la referencia a su fin"[2]. ¿Cómo definir, por ejemplo, la vista, sino como capacidad para ver? ¿Cómo definir las alas del ave sin explicitar que sirven para volar?

Ahora bien, aun cuando no sea posible obtener el principio de finalidad como una conclusión a través de un silogismo, puede, no obstante, fundamentarse su verdad y su necesidad, de manera que resplandezca con más claridad. Podemos ensayar esta fundamentación por una doble vía, *a posteriori* y *a priori*:

a) Fundamentación *a posteriori*: la finalidad puede ser reconocida fácilmente a partir de una simple observación de los fenómenos de la naturaleza. Este es, de hecho, el camino que sigue santo Tomás al inicio de la presentación de su quinta vía, al fundamentar la premisa menor del argumento. Se puede comprobar empíricamente que algunos entes naturales obran por un fin, al advertir que siempre o la mayoría de las veces obran del mismo modo para alcanzar lo *mejor*, es decir, aquello que les *conviene* según su naturaleza.

Resulta muy claro en el caso de los vivientes, cuyas operaciones naturales están orientadas a la conservación de la vida del individuo y la perpetuación de la especie. En este ejemplo se puede apreciar que el fin no es el simple término de un proceso o una actividad, como el punto es el término de la línea y la muerte es el término de la vida, sino que es lo último y lo mejor, aquello en lo que descansa el apetito[3]. Esto aparece expresado claramente en algunas de las formulaciones del principio de finalidad que apuntamos: «la potencia es relativa al acto» y «lo imperfecto es a lo perfecto como lo relativo a lo absoluto». El término del movimiento no es solo un estado distinto al inicial, sino un acto o perfección que se adquiere por medio de él.

Lo sorprendente de este hecho que constata la experiencia es su regularidad o frecuencia. Esto prueba que no puede deberse al azar, toda vez que el azar es causa accidental. El azar puede atribuirse a aquellos efectos raros que se producen pocas veces, de manera excepcional, pero no puede servir para postular una regla. Profundizaremos en esta crítica en el siguiente apartado. Es necesario, por

[2] A. ECHAVARRÍA, *Teleología, contingencia y creaturidad. Apuntes para una lectura de la quinta vía de Tomás de Aquino*, p. 219.

[3] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad*, trad. cast. a cargo de J. FERRANDIS, Ediciones Desclée De Brouwer, Buenas Aires 1947, p. 87.

consiguiente, afirmar que el comportamiento de los entes ordenado a aquello que es conveniente a su naturaleza obedece a la intención del fin.

Finalmente, resulta útil en este punto referirse al modo en que advenimos al conocimiento de la finalidad. Antes de la reflexión filosófica, todos los hombres tenemos experiencia directa de la finalidad de las cosas, que es un dato del sentido común, fácilmente accesible a la reflexión espontánea. El orden al fin puede enumerarse entre los sensibles *per accidens*[4], aquellas *intentiones insensatas* que, sin ser el objeto directo de ninguno de los sentidos externos, son percibidos por la cogitativa con ocasión de la experiencia sensible.

b) Fundamentación *a priori*: la evidencia del principio de finalidad puede establecerse también por medio del análisis de los términos de la proposición − «agente», «obrar», «fin» − y la posterior reducción al absurdo de su negación. Se trata, por lo tanto, de una demostración indirecta. Revisemos el argumento tal como lo expone Santo Tomás:

> "Todo agente obra necesariamente por un fin. En efecto, en una serie de causas ordenadas entre sí, no se puede eliminar la primera sin suprimir también las otras; y la primera de todas las causas es la final. La razón de esto es que la materia no alcanza la forma sin la moción de la causa agente, pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente solo actúa en vista del fin. Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin. Esta determinación la realiza en los entes racionales el apetito racional, que llamamos voluntad; en los demás entes la lleva a cabo la inclinación natural, que también se llama apetito natural"[5].

El argumento asombra por su luminosidad y fuerza. Solo nos queda insistir en que todo movimiento, toda operación o tendencia, en general todo caso de causalidad eficiente, carecería de sentido y se tornaría ininteligible si no se supusiera la referencia al fin. Así, un viaje sin ningún destino fijo no es un viaje, sino acaso un paseo; y una serie de palabras que no expresan ningún mensaje no son una oración, sino una sucesión aleatoria de sonidos, un balbuceo incomprensible.

2.3. Principio de mutua influencia de las causas

Para acabar este apartado, nos referiremos sucintamente al orden que se da entre las cuatro causas aristotélicas, así como las relaciones recíprocas que es posible identificar entre ellas. En lo esencial, esto se encuentra resumido en el texto del doctor Angélico que acabamos de citar. A partir de su lectura, podemos concluir que las cuatro causas estudiadas por Aristóteles se ordenan de la siguiente manera: final, eficiente, formal y material. La primera de ellas, no en un sentido meramente temporal, sino ontológico, es la final. Con razón ha sido llamada la reina de las causas, y es que es en vistas de ella que se hacen todas las demás cosas. Santo Tomás lo prueba

[4] *Ibíd.*, p. 93.
[5] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 1, a. 2.

de manera negativa e indirecta: si se elimina la causa final, se suprimen asimismo todas las demás, que dependen de ella y le están subordinadas.

Podemos considerar esta jerarquía de manera ascendente. Si atendemos a las causas intrínsecas y constitutivas del ente corpóreo, cuales son la materia y la forma, podemos advertir la mutua dependencia que se da entre ambas. Así, la forma determina y organiza a la materia. *«Forma dat esse»*. A su vez, la materia recibe y limita la forma. Ambos principios se requieren para constituir a la substancia corpórea, por ser ésta un compuesto hilemórfico.

Sin embargo, materia y forma no se unen si no es por acción de un agente o causa eficiente, dado que nada pasa de la potencia al acto, sino en virtud de otro en acto. Es ésta, en efecto, la que imprime la forma a la materia, como el escultor educe la figura de la escultura a partir de la potencialidad del mármol. Por último, el agente no se mueve a obrar si no es atraído por el fin. Tal es, precisamente, el modo en que ejerce su actividad causal el fin: atrayendo, presentándose como amable o apetecible. Se puede definir el fin, por tanto, como aquello que por alguna perfección es objeto de inclinación o tendencia.

De aquí podemos extraer un corolario, derivado del principio de finalidad, que será importante al momento de justificar la premisa mayor de la quinta vía tomasiana, en miras a cimentar la exigencia de una inteligencia suprema y primer ordenador universal. Se enuncia señalando que «el fin es lo primero en el orden de la intención, mas lo último en el orden de la ejecución».

El fin puede ser considerado desde una doble perspectiva: como fin-causa y como fin-efecto. Considerado de esta segunda manera, el fin equivale al término, el efecto o resultado producido tras la acción de la causa eficiente. En este orden de consideraciones, la primacía corresponde al agente, puesto que el fin solo es alcanzado por medio de la actividad ejecutada por él. No obstante, en el orden de la intención, la prioridad es reclamada por el fin, que es anterior a la operación del agente, al que atrae y dirige. Dado que la ejecución es consecuencia de la intención, en términos absolutos, la primacía le corresponde al fin, primera de las causas, como ya hemos visto.

3. La quinta vía para demostrar la existencia de Dios

3.1. La formulación del argumento en la Suma de Teología

La quinta vía aparece presentada en los siguientes términos en el célebre pasaje de la Suma de Teología:

> "La quinta vía se toma del gobierno de las cosas. Vemos, en efecto, que ciertas cosas que carecen de conocimiento, a saber, los cuerpos naturales, obran por un fin, como se muestra del hecho de que siempre o más frecuentemente operan del mismo modo, para así obtener lo que es óptimo. De ello resulta evidente que llegan al fin no por casualidad, sino en virtud de una intención. Ahora bien, las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sino en cuanto dirigidas por algún cognoscente e inteligente, como la flecha por el

> arquero. Por lo tanto, hay algún inteligente por el que todas las cosas naturales son ordenadas al fin y a éste lo llamamos Dios"[6].

Antes de analizar su estructura y fundamentar sus premisas, conviene detenernos a considerar su nombre y el género de argumentos al que pertenece. El título que le dio su propio autor − la prueba a partir del gobierno de las cosas − tiene la particularidad de que no se toma del punto de partida, sino de su término. Es claro que el argumento no asume como dato evidente que las cosas están gobernadas, sino que esto es lo que deberá ser fundamentado metafísicamente a través de su desarrollo. El hecho de experiencia es que hay cosas que obrar por un fin: entes finalizados. Es debido a esto que también le conviene el nombre de prueba teleológica, como se señaló al principio de este trabajo.

3.2. Diferencia con otros argumentos teleológicos

En este punto de nuestro estudio resulta pertinente detenernos a distinguir cuidadosamente el argumento defendido por santo Tomás de otras versiones de la prueba teleológica. Al hacerlo, aparecerá de manifiesto que la quinta vía se asienta en la metafísica del Aquinate, por lo que supone una serie de conceptos y doctrinas, tales como la de la participación, y la del acto y la potencia, así como la noción de naturaleza entendida como principio de actividad encaminada a un fin. Con igual claridad se verá que las objeciones que se han propuesto en la historia de la filosofía, no obstante podrían valer contra alguna de las otras formas de argumento teleológico, no afectan la solidez de la prueba tomasiana.

a) En primer lugar, la quinta vía se distingue de los argumentos tomados a partir de la admiración ante la armonía, la belleza y el orden cósmico, en que se considera el universo como un todo. Como ya se ha precisado, la vía nos invita a fijar nuestra mirada en los agentes naturales. Basta, por lo tanto, con considerarlos individualmente, sin que sea necesario tomarlos en su conjunto y reconocer intuitivamente el orden y las relaciones entre las diversas partes. Solo al término del argumento estaremos en condiciones de extraer consecuencias aplicables al conjunto del universo regido por Dios. Con todo, no se debe despreciar el hecho de que la razón natural pareciera descubrir espontáneamente el orden, la inteligibilidad y la belleza de la naturaleza, y a partir de este hallazgo efectúa un rápido ascenso al Príncipe del universo, aun cuando este recorrido no tome la forma de un argumento filosófico. Volveremos sobre esto más adelante.

b) En segundo lugar, tampoco debe confundirse con los argumentos del ajuste fino de las constantes cosmológicas que posibilitan la existencia del universo tal como lo conocemos, y en particular el surgimiento de la vida inteligente. Este tipo de pruebas se apoyan en la finalidad externa y en una visión antropocéntrica del cosmos, al proponer que el universo ha sido acondicionado en función de permitir el desarrollo de la humanidad.

[6] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 2, a. 3.

c) En tercer lugar, se diferencia del argumento a partir de la armonía preestablecida, elaborado por Leibniz. Se trata éste de una muy original versión de la prueba teleológica, que constituye un admirable intento por revitalizar la finalidad dentro del esquema mecanicista adoptado por la modernidad desde Descartes. Por desgracia, al mantener la división entre la *res extensa* y la *res cogitans*, el orden al fin no es en esta visión constitutivo de la naturaleza de las cosas, sino que es impuesto extrínsecamente por Dios al decidir actualizar el mejor de los mundos posibles y armonizar los actos del alma con los movimientos del cuerpo.

d) Por último, nuestro argumento debe separarse muy especialmente de las pruebas a partir del diseño, a causa de la frecuencia con que se los confunde. Esta prueba, propuesta originalmente por W. Paley, afirma que la asombrosa complejidad que se encuentra en algunos entes naturales, en particular los organismos vivos, exige un diseñador inteligente. Podemos señalar como principales diferencias entre ambas formas de argumento teleológico las siguientes[7]:

i. La quinta vía es una demostración estrictamente metafísica, mientras que el argumento del diseño inteligente es una hipótesis empírica, cuasi-científica.

ii. La forma del argumento del diseño no corresponde a un razonamiento deductivo, sino a una inferencia a la mejor explicación, entre varias hipótesis alternativas. En particular, surge como opuesta a la teoría de la evolución de las especies de por medio de la selección natural de Darwin.

iii. Como consecuencia de lo anterior, el argumento del diseño no otorga certeza metafísica, sino solo probabilidad. Es plausible o razonable, mas no demostrativo.

iv. Es susceptible de la crítica de «el Dios de los huecos» o «de las brechas». Por lo mismo, puede ser derrocado por descubrimientos científicos posteriores.

v. El punto de partida del argumento del diseño inteligente es la complejidad irreductible que se observa en ciertas cosas naturales, especialmente en los vivientes, mientras que la quinta vía se basta con cualquier caso de finalidad, aun el más simple.

vi. No demuestra la existencia de un Dios creador, sino de una inteligencia sobrehumana.

vii. Por lo anterior, conduce al deísmo, ya que no exige una causa que ordena a las cosas a su fin en el presente, sino solo una inteligencia que ordenó las cosas en algún momento en el pasado, al modo de un arquitecto o de un relojero que ajusta el mecanismo de las cosas.

viii. Finalmente, la prueba del diseño se funda en una metafísica mecanicista, que niega la teleología intrínseca o inmanente a las cosas. Niega las causas formales y finales, por lo que el diseño solo puede ser explicado como una organización

[7] E. FESER, *Aquinas. A Beginner's Guide*, Oneworld, Oxford 2009, p. 98.

accidental y extrínseca de las partes que componen las estructuras biológicas y naturales.

3.3. Estructura del argumento

La quinta vía puede resumirse en la forma de un silogismo de la siguiente manera[8][9]:

1. Premisa menor: hay algunas cosas que carecen de conocimiento (a saber, los cuerpos naturales) y que obran por un fin.
2. Premisa mayor: pero aquellas cosas que no tienen conocimiento no tienden hacia el fin, a no ser porque son dirigidas por algún cognoscente e inteligente.
3. Conclusión: por lo tanto, los cuerpos naturales son ordenados al fin por algún cognoscente e inteligente.

Como en el caso de las demás vías, el término alcanzado se identifica con Dios, por tratarse de una definición nominal de la divinidad. En efecto, todos entienden por Dios una cierta inteligencia suprema ordenadora o rector universal.

Una particularidad de esta vía es que, a diferencia de las tres primeras, no incluye el paso de la imposibilidad de la regresión causal al infinito. Al finalizar nuestra exposición su dilucidará por qué santo Tomás no consideró necesario ese pasaje.

A continuación, analizaremos la justificación de ambas premisas para enseguida estudiar las conclusiones próximas del término al que arriba el argumento.

3.4. Justificación de la premisa menor

Al tratar acerca del principio de finalidad hemos adelantado bastante acerca de la fundamentación de esta premisa. Añadamos algunas consideraciones útiles para la adecuada inteligencia del argumento.

Al dirigir nuestra atención al punto de partida, lo primero con lo que nos encontramos es con una verdad comúnmente aceptada por todos los hombres: que las cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin. Tal es la evidencia de esta proposición que la prueba de la existencia de Dios a partir del orden del mundo puede considerarse la más fácil. Es así que Kant califica a la prueba teleológica como "la más antigua, la más clara y la más conforme a la razón humana común"[10], si bien la versión del argumento que tenía en mente no era la quinta vía tomasiana.

Santo Tomás se muestra de acuerdo con este sentir:

---

[8] A. ECHAVARRÍA, *Teleología, contingencia y creaturidad. Apuntes para una lectura de la quinta vía de Tomás de Aquino*, p. 217.

[9] Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, cap. V (Collana *Philosophica, 2*), Ediciones Tomismo intensivo, Roma 2017.

[10] I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 623, B 651.

> "Pues se da un conocimiento de Dios vulgar y confuso, que tiene la mayoría de los hombres, ya sea porque Dios es cognoscible por sí mismo, como los principios de demostración, según dicen algunos − y expusimos en el libro primero, capítulo X −, ya sea, y es lo más probable, porque el hombre puede llegar inmediatamente por la razón natural a conocer a Dios de alguna manera. Por ejemplo, viendo los hombres que las cosas naturales se desenvuelven sujetas a cierto orden, y no habiendo orden sin ordenador, caen en la cuenta con frecuencia de que ha de haber un ordenador de las cosas visibles"[11].

Como indicamos al distinguir la quinta vía del argumento tomado de la armonía y el orden cósmico, desde muy antiguo muchos hombres y pueblos enteros han llegado a tener noticia acerca de un Príncipe del universo, al efectuar un rápido ascenso a partir del orden de las cosas. No se trata éste de un argumento rigurosamente filosófico, pero es indiciario de la claridad de esta prueba. Por medio de una reflexión espontánea, la razón natural adquiere una idea confusa y vulgar de Dios, lo que explica que muchas culturas admitieran multitud de dioses y les atribuyeran características antropomórficas o los identificaran con las fuerzas de la naturaleza. No obstante ello, incluso en religiones politeístas se entrevía la necesidad de un rector supremo, ya fuera que lo llamaran Zeus, Júpiter o Ra[12].

La aclaración precedente nos sitúa en la primera premisa del argumento. Para una acertada comprensión del modo en que se desenvuelve la prueba, se requiere precisar el dato empírico seleccionado por santo Tomás. Como todas las vías, también ésta asume como evidente un hecho de experiencia: lo que consta al testimonio de los sentidos es que algunas cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin.

¿Pero a qué cosas naturales se refiere exactamente el santo Doctor? Cabe responder que las cosas naturales que tiene presentes son los vivientes irracionales, ya sean estos vegetales o animales[13]. Esto resulta patente por la expresión «*ciertas* cosas» − *aliqua* − en lugar de «todas». Además, porque nos habla de cosas que «*obran*», y no son meramente pasivas ni totalmente determinadas *ad unum*, como los cuerpos elementales. Finalmente, porque advierte que, mediante su actividad, alcanzan de manera constante y regular «*lo mejor*» − *optimum* −, aquello que conviene a su naturaleza, lo que se puede constatar más fácilmente tratándose de un viviente que de un ente inanimado.

Lo anterior no significa de ningún modo que el punto de partida del argumento deba restringirse a los vivientes irracionales. Como ya hemos visto, es propio de todo ente finito estar finalizado u ordenado a un fin, y el principio de finalidad se enuncia tomando la expresión «agente» en toda su generalidad. Por consiguiente, bien podría construirse esta prueba tomando como base cualquier caso de teleología que se aprecie en las creaturas, ya sea que se busque en los vivientes irracionales, en los entes inanimados o en la actividad humana. La razón por la que santo Tomás prefiere

[11] S. TOMÁS DE AQUINO, *CG*, lib. III, cap. XXXVIII.

[12] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad*, trad. cast. a cargo de J. FERRANDIS, Ediciones Desclée De Brouwer, Buenas Aires 1947, p. 107.

[13] Ch. FERRARO, *Le cinque vie tommasiane*, cap. V (Collana *Philosophica, 2*), Ediciones Tomismo intensivo, Roma 2017.

referirse a los primeros en la presentación de su argumento es la claridad con que se manifiesta en ellos la teleología inmanente, así como el hecho de que no se han dirigido a sí mismos al fin al que se ordenan sus operaciones.

Aun cuando el principio de finalidad es una verdad de evidencia inmediata − como se puede comprobar por medio del análisis de los términos de la proposición en que se expresa y por medio de la reducción al absurdo de su negación, según hemos visto −, santo Tomás siente la necesidad de explicitar que las cosas naturales obran por un fin. Esto se debe a que, si bien la razón lo aprehende de manera espontánea, no comparece directamente ante los sentidos externos. En el texto citado, santo Tomás emplea lo que antes hemos llamado argumento *a posteriori*: vale decir, la regularidad de los procesos en la naturaleza indica de manera inequívoca la presencia de la intención del fin.

No puede negarse que la estructura del ojo está hecha para ver, que el grano de trigo está destinado a germinar en espiga, que la bellota está encaminada a convertirse en roble ni que la alimentación y el proceso digestivo están ordenados a la nutrición del organismo. Como hicimos notar en su momento, lo primero que sorprende es que estos resultados no se produzcan de manera ocasional, sino siempre o generalmente; y lo segundo es que la situación alcanzada no es indiferente desde un punto de vista valorativo, sino que se trata de un resultado deseable, por cuanto perfecciona y conviene a la naturaleza del propio individuo. Ambos rasgos del efecto conseguido dan cuenta de que éste es pretendido o intentado por la naturaleza, en otras palabras, que la naturaleza del sujeto es causa *per se* de ese efecto o rango de efectos.

3.5. La necesidad, el azar o la intención del fin

Ahora bien, en este punto se podría objetar que el fenómeno observado podría ser explicado por hipótesis alternativas: la necesidad ciega y el azar. Esto es lo que se propone, de hecho, por parte de quienes defienden la teoría de la evolución de las especies por medio de la selección natural, a partir de presupuestos mecanicistas. De acuerdo con esta visión, el desarrollo de las formas de vida más complejas sería explicado suficientemente a través del mero dato fáctico de que los más aptos, esto es, aquellos individuos que logran adaptarse a su medio, sobreviven y transmiten las variaciones ventajosas a su descendencia. De manera análoga podrían explicarse otros procesos naturales, como el concurso de las condiciones idóneas para el surgimiento de la vida, apelando solamente a la operación de leyes mecánicas y necesarias.

Santo Tomás considera de manera unitaria ambas propuestas, como de hecho las presentan sus defensores. La refutación está implícita en lo que venimos explicando. No obstante ello, analizaremos separadamente la necesidad y el azar.

a) La necesidad o fatalidad

Para descartar que la necesidad ciega y desnuda pueda dar razón de las regularidades que observamos en la naturaleza, santo Tomás presenta la siguiente refutación en otra de sus obras:

> "Entre los que niegan la causa final hubo antiguamente dos posiciones. […] Otros posteriores, en cambio, postulaban la causa agente, sin decir nada de la causa final. Y según unos y otros todas las cosas procedían por necesidad de las causas precedentes, o bien de la materia, o bien del agente. Pero esta posición es refutada por los filósofos del modo siguiente. Pues la causa material y la agente, en cuanto tales, son causas del ser del efecto, pero no son suficientes para causar en el efecto la bondad, según la cual [éste] es conveniente, ya para sí mismo, a fin de que pueda permanecer, ya para favorecer a otros. Por ejemplo, el calor, por su propia naturaleza y de suyo, tiene la propiedad de disolver; ahora bien, la disolución no es conveniente y buena, a no ser según un cierto límite y modo; por lo cual, a no ser que pongamos otra causa en la naturaleza más allá del calor y agentes por el estilo, no podremos asignar una causa de por qué las cosas suceden convenientemente y bien"[14].

Las causas materiales y eficientes no pueden por sí solas explicar totalmente el efecto, en primer lugar, porque el agente solo se mueve a obrar y se determina a producir un efecto más bien que otro en cuanto es atraído por el fin, de donde se sigue que, suprimido el fin, se eliminan todas las causas que de él dependen, como ya hemos visto. Pero, además, y muy especialmente, lo que observamos es que las cosas naturales producen efectos útiles y convenientes[15]. Y es que, libradas a su propia naturaleza, la materia y el agente no son capaces de producir su efecto en la justa medida, del modo conveniente, en el grado óptimo ni dentro de los límites adecuados. Así, el organismo animal, por ejemplo, no sería capaz de regular la temperatura corporal en términos de alcanzar el equilibrio adecuado para conservar la vida y la salud, y permitir el funcionamiento correcto de los diversos órganos y sistemas.

b) El azar y la casualidad

Con igual facilidad se podrá apreciar que tampoco el azar puede dar cuenta de los procesos naturales que se producen de manera constante y uniforme. La prueba más sencilla es que, el caso fortuito, por definición, es raro, ocurre pocas veces, y es por eso mismo que resulta imprevisible. Pues bien, aquello que es *excepcional* no puede servir para fundar una *regla general*; lo *extraordinario* no puede ser la raíz de lo que *ordinariamente* acontece.

No obstante, la razón más profunda, y de la que se sigue la antes vista, es que el azar es causa accidental, y lo accidental es lógicamente posterior a lo propio, necesario y esencial. Entendemos por azar la causa accidental de aquello que sucede raras veces y de manera no indiferente, sino agradable o desagradable, fuera de la intención de la naturaleza o del hombre[16]. Por lo tanto, el azar supone el orden o la intención del fin. Decimos que alguien ha tenido la buena fortuna de encontrar un tesoro enterrado cuando cavaba su campo para hacer un pozo, o mala fortuna cuando ha ido al mercado a comprar y se ha cruzado con su acreedor. En ambos ejemplos se aprecia que el resultado azaroso se produce por el entrecruzamiento de líneas causales distintas, cada

[14] S. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 5, a. 2.

[15] A. ECHAVARRÍA, *Teleología, contingencia y creaturidad. Apuntes para una lectura de la quinta vía de Tomás de Aquino*, p. 223.

[16] ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. XI, cap. 8, 1065 a 26 - 1065 b 5.

una de las cuales persigue su propio fin. De ahí que al azar también se le dé el nombre de *coincidencia*.

De lo anterior aparece que el azar por sí mismo no es causa de nada, sino que es algo así como un parásito de aquello que es *per se*. En palabras de Gilson, "el mecanicismo no tiene ninguna explicación de la existencia de sus máquinas. Su fecundidad científica es admirable, es la ciencia misma; pero en cuanto que pretende resolver el problema filosófico cuya solución es el finalismo, el mecanicismo es una pura nada. La única respuesta propia de que dispone es, como hemos visto, el azar, que no es una causa, sino una simple ausencia de finalidad. Esta explicación puede ser criticable, el azar es una pura ausencia de explicación"[17]. Ya el propio Aristóteles en su *Metafísica* dicta sentencia y resuelve esta cuestión con eficacia de cosa juzgada: "Puesto que nada accidental es anterior a las cosas que son por sí, tampoco lo es la causa «accidental». Y aun cuando el azar y la espontaneidad fueran causa del Universo, antes serían el entendimiento y la naturaleza"[18].

c) La intención del fin

Excluidas las dos alternativas propuestas, se sigue que la única explicación posible de la regularidad del dinamismo de los cuerpos naturales es el orden al fin. Los entes que carecen de conocimiento consiguen siempre o generalmente el mismo efecto, que es aquello que conviene a su naturaleza, porque lo pretenden. Sus acciones están dirigidas o inclinadas hacia el fin.

Ahora bien, esclarecido esto, podría alegarse todavía que el hecho de que el fin no se alcance siempre, sino solo generalmente o en la mayoría de los casos, da cuenta de que se trata de un mero asunto de probabilidades. Aun concediéndose que ciertos efectos se producen frecuentemente del mismo modo, podría objetarse que, para que esto obedeciera a la intención del fin, sería preciso que se verificara siempre y necesariamente.

A esto responderemos sencillamente con la falibilidad y contingencia que es inherente a las causas materiales. Debido a su composición de materia y forma, las substancias corpóreas son corruptibles y tienen las perfecciones propias de su especie de manera limitada. Esto explica que la operación de las causas naturales no siempre alcance su fin, sino que en algunos casos falle. La contingencia de la naturaleza se puede atribuir principalmente a las siguientes causas:

i. Indisposición de la materia: la materia debe ser apta o estar dispuesta del modo adecuado para recibir la forma conveniente. Es por esto que a veces se producen efectos distintos de los buscados, como los defectos genéticos o los partos monstruosos.

ii. Impotencia o debilidad del agente: dado que la causa eficiente está compuesta de materia y forma, su potencia activa no es perfecta, sino que está limitada por

[17] É. GILSON, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta). Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía*, EUNSA, 2ª ed., Pamplona 1976, p. 289.
[18] ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. XI, cap. 8, 1065 a 26 - 1065 b 5.

la materia. El agente puede fallar en su operación por falta de fuerza o impotencia para producir el resultado intentado.

iii. Coincidencia o entrecruzamiento casual de las causas: la intercepción de dos series causales puede producir un efecto que ninguna de las causas propiamente intenta. Una causa puede impedir o estorbar la acción de otra y, de esa manera, evitar que produzca su efecto propio.

3.6. Justificación de la premisa mayor

Hemos llegado a un pasaje clave en la argumentación, que es aquel en que se efectúa el ascenso de la ordenación de las cosas naturales a la inteligencia ordenadora, la reducción del fenómeno al fundamento. Se trata de probar la premisa mayor del silogismo, que antes hemos enunciado de esta manera: «aquellas cosas que no tienen conocimiento no tienden hacia el fin, a no ser porque son dirigidas por algún cognoscente e inteligente».

Habiendo sido establecido que las cosas naturales obran por un fin, de lo que se trata ahora es de probar que no se han dado a sí mismas esa ordenación, sino que ha sido impresa en ellas por una realidad inteligente. El primer peldaño para remontarnos a la necesidad de una inteligencia ordenadora es el principio que antes hemos enunciado al tratar acerca de la influencia mutua entre las causas: «el fin es lo primero en el orden de la intención, mas lo último en el orden de la ejecución». Asimismo, conviene en este estadio de nuestro discurso recordar la distinción que oportunamente se hizo entre el fin-causa y el fin-efecto. Aun cuando la consecución del fin sea resultado de la actividad realizada por el agente, hemos dicho que el fin es, en algún sentido, lo primero, dado que es anterior a la operación y la causa de que el agente se mueva a obrar.

Esta constatación da cuenta de que el fin debe estar de *algún modo* presente en el agente *antes* de existir en la realidad, como resultado de la acción. En caso contrario, el fin de ningún modo podría ejercer su eficacia causal, atrayendo al agente hacia él. Ahora bien, esta presencia del fin no puede ser física, precisamente porque el fin no existe todavía y es lo que el sujeto pretende producir o alcanzar. Pero si el fin no fuera de algún modo real, no podría influir sobre el agente ni dirigir su acción. No podría servir para regular los medios ordenados a su consecución.

Se concluye, por tanto, que esta presencia del fin en el agente debe ser *virtual* o *intencional*. Esta sola consideración podría bastar para sugerir a una mente despierta que el fin solo es directivo de la acción si es de algún modo conocido y además reconocido formalmente como tal, puesto que el conocimiento consiste justamente en la posesión intencional e inmaterial de la cosa conocida, la cual se hace presente en el entendimiento por su semejanza o re-presentación. Sin embargo, se ve mucho más claro y se excluye cualquier sombra de duda cuando se considera que ordenar es propio del entendimiento.

Efectivamente, disponer los medios en orden al fin es labor exclusiva del entendimiento, porque supone reconocer los medios y el fin en cuanto tales. No basta, por consiguiente, con un conocimiento meramente material o sensitivo del fin, como el que pudieran tener los animales, sino que se requiere aprehender la razón universal de *medio* y de *fin*, así como la *relación* o *proporción* que existe entre ambos. Solo de esta manera el fin puede ser asumido como regla directiva de la acción y aplicado a los medios para determinar su medida y proporción.

Como en su momento se apuntó, la actividad de las cosas naturales produce de manera regular efectos útiles y convenientes, ya sea para el propio sujeto que se mueve o bien en provecho de otros. La determinación de los medios y de su justa medida no sería posible sin el concurso del entendimiento, porque esto requiere ser capaz de comparar y relacionar fines y medios, de aprehender la íntima vinculación que existe entre ambos.

4. El término de la vía y conclusiones finales

Luego de aceptar la verdad de las dos premisas, la conclusión se impone: «los cuerpos naturales son ordenados al fin por algún cognoscente e inteligente», o si se convierte: «hay alguna realidad cognoscente e inteligente por la que los cuerpos naturales son ordenados al fin».

Lo que corresponde a continuación es analizar la conclusión a la que nos conduce el argumento, de manera que se vea claro que aquella realidad que nos es descubierta por ella es digna del nombre de Dios. Una vez hecho esto, acabaremos nuestra presentación con una breve referencia a algunos de los atributos de Dios que se derivan como conclusiones próximas a partir del término de la quinta vía, y en particular el de la providencia divina.

4.1. El Dios creador frente al arquitecto del universo

Llegados a este punto, podría plantearse legítimamente el cuestionamiento acerca de si el término de la vía concluye en la existencia de un Dios con los atributos propios del teísmo clásico. También esto debe ser explicitado, puesto que, en caso contrario, nuestro argumento podrá ser blanco de la misma crítica que antes hemos adjudicado a los argumentos del diseño inteligente: esto es, que a lo sumo apuntan a una inteligencia sobrehumana.

La razón por la que esta crítica no afecta al argumento tomista está contenida en aquello que diferencia a ambas pruebas teleológicas desde su misma raíz. Como señalamos en su momento, ambos argumentos se construyen sobre metafísicas irreconciliables. Corresponden a comprensiones radicalmente diversas de la naturaleza. En un marco mecanicista, como el que supone el argumento del diseño, la finalidad es meramente extrínseca y accidental. Es por este motivo que decimos que desemboca en un Dios relojero que se limita a ajustar la maquinaria del universo, sin haber fabricado sus piezas. Una imagen parecida puede verse en el *Timeo* de Platón, a través de la figura del demiurgo, cuya función consiste en ordenar la materia informe

a semejanza de las formas del mundo inteligible. Ésta es, en fin, la crítica que dirige Kant a los argumentos teleológicos en general: que no llegarían más que a un ordenador sabio, un arquitecto del mundo, y no un creador. Así, leemos en su Crítica de la razón pura:

> "De acuerdo con este razonamiento, la finalidad y armonía de tantas cosas de la naturaleza tendría que demostrar solo la contingencia de la forma, pero no de la materia, esto es, de la sustancia en el mundo. En efecto, para demostrar lo último haría falta poder demostrar que las cosas del mundo serían en sí mismas inservibles para ese orden y armonía según leyes universales en el caso de que no fuesen en su sustancia misma producto de una sabiduría suprema. Pero ello requeriría argumentos muy distintos de los basados en la analogía con el arte humano. Lo más que podría, pues, demostrar la prueba sería, no un creador del mundo, a cuya idea todo estuviera sometido, sino un arquitecto del mundo que estaría siempre muy condicionado por la aptitud de la materia que trabajara. Este resultado está muy lejos de cumplir el gran objetivo perseguido, es decir, el demostrar un primer ser omnisuficiente"[19].

Nuestro argumento, por su parte, se libra de la crítica, porque ya desde su mismo punto de partida considera la teleología intrínseca o inmanente a las cosas naturales[20]. A mayor abundamiento, conviene recordar en este punto que la naturaleza es entendida desde Aristóteles como la misma esencia del ente considerada como principio de actividad y reposo. Asimismo, ha de traerse a la memoria que la substancia corpórea es un compuesto hilemórfico, en el que la materia no posee un ser independiente y anterior a su unión con la forma, sino que recibe el ser por medio de la forma.

Todo lo anterior nos lleva a entender que solo el autor de la naturaleza de las cosas puede imprimir en ella el orden al fin. Por consiguiente, esta ordenación es una potestad exclusiva de aquel que les ha dado el ser y las ha hecho ser lo que son. La orientación al fin no es un impulso que ha sido puesto en la naturaleza después de creada; no es un accidente o un añadido extrínseco. Por el contrario, es la propia esencia de un ente la que está constitutivamente ordenada a un fin. Repitamos una vez más: suprimido el fin, se eliminan asimismo todas las causas que le están subordinadas. El agente, la forma y la materia solo llegan a ser en virtud del fin, de donde aparece que no habría naturaleza ni ente alguno sin fin. Se sigue que, quien ordena al fin, es el mismo que produce la naturaleza del ente y todo lo que hay en él.

Podría ensayarse otro camino para llegar a identificar a la inteligencia ordenadora con Dios creador, a través de la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de entes inteligentes que fueran a su vez ordenados a su fin por otro anterior[21]. Esto nos llevaría, de manera análoga a las tres primeras vías, a una primera inteligencia ordenadora, que no estuviera finalizada u ordenada a un fin, por ser ella misma su propio fin y la plenitud de la bondad. Empero, es significativo que el propio santo Tomás no consideró incluir este paso en la formulación de la vía tal como se encuentra

---

[19] I. KANT, *Crítica de la razón pura*, p. A 627, B 655.

[20] A.L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, EUNSA (*Iniciación Filosófica*), 6ª ed., Pamplona 2008, p. 130.

[21] A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, p. 557.

en el texto de la Suma de Teología. Creemos que esta omisión es consciente y que, igual que en el caso de la cuarta vía, se debe a que el fenómeno que se busca explicar es efecto inmediato del poder divino, sin que haya cabida para el concurso de causas intermedias. Como hemos afirmado antes, solo el autor de la naturaleza de las cosas puede imprimir en ella el orden al fin.

Las consideraciones precedentes nos ayudan a sortear una última dificultad. Podría plantearse aún que la conclusión es desmesurada o desproporcionada en comparación a sus premisas. Si el punto de partida de la vía es que algunas cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, entonces la conclusión debería limitarse a ellos. No estaríamos autorizados, por tanto, a postular la existencia de un ordenador supremo o universal. Lo primero que debemos despejar es que el argumento no se propone demostrar que todas las cosas participan de un orden cósmico unitario o que están dirigidas al bien común del universo, aun cuando esta conclusión se sigue de manera próxima. La objeción debe ser contestada de esta manera:

> "Si la causa del orden a fines en las cosas que carecen de conocimiento no puede ser distinta de la causa del ser y de la naturaleza de las mismas, está claro que hemos arribado ya a una causa creadora universalísima de todo el ser. No podría haber una causa que fuera la causa radical del ser únicamente de algunos entes finitos, sin ser la causa del ser de todo ente finito, porque el ser, participado diversamente por todos los entes, es un efecto común que reclama una única causa común"[22].

4.2. Los atributos divinos y la Providencia Divina

Para finalizar, quisiéramos enunciar siquiera algunos titulares acerca de los aspectos de la naturaleza divina que se revelan a la luz de la quinta vía. Algunos de los atributos divinos que se derivan del término de este argumento aparecen de manera expresa. Ellos son la inteligencia, la ciencia y la sabiduría divinas. De todo ello trata santo Tomás a partir de la cuestión 14 de la primera parte de la *Suma de Teología*. Íntimamente vinculado con la inteligencia se encuentra la inmaterialidad, que constituye su condición de posibilidad, y que abre camino a su vez para reconocer a Dios como acto puro y perfección absoluta. En un segundo momento se pueden reconocer la voluntad divina, su libertad creadora y el amor divino, a las que santo Tomás dedica las cuestiones 19 y 20.

Mención aparte merece la providencia divina, a la que hemos querido referirnos especialmente. Nos parece que este atributo o aspecto del poder divino es el que se manifiesta principalmente en el término de la quinta vía. Santo Tomás hace suya la definición de Boecio, para quien la providencia es la misma razón divina asentada en el sumo príncipe de todo, que todo lo dispone[23]. Dicha disposición, según santo Tomás, consiste en la ordenación de las cosas al fin, o bien en la ordenación de las partes al todo. Es, pues, la misma inteligencia divina en cuanto que en ella preexiste

[22] A. ECHAVARRÍA, *Teleología, contingencia y creaturidad. Apuntes para una lectura de la quinta vía de Tomás de Aquino*, p. 228.

[23] BOECIO, *La consolación de la filosofía*, cap. IV.

la razón del orden de todos los entes, sus operaciones, acciones y movimientos a su fin. En palabras del Doctor Angélico:

> "Este bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Como Dios por su entendimiento es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos precisa preexistir en Él como en su razón de ser, según se deduce de todo lo dicho (q.15, a.2; q.19, a.4), es necesario que la razón de orden hacia el fin que hay en las cosas preexista en la mente divina. Y esta razón de orden al fin, propiamente, es la providencia"[24].

El Aquinate distingue entre la providencia, a la que pertenece la razón de orden de las cosas destinadas a un fin, y el gobierno, que corresponde a la ejecución de dicho orden[25]. Esta distinción es relevante, primero, porque la providencia en sentido estricto es eterna, al identificarse con la razón divina; mientras que la ejecución se verifica en el tiempo. Además, Dios provee inmediatamente a todas las cosas, del mismo modo que es causa única y universal del ser de todos los entes. En cambio, para gobernar las cosas Dios se sirve de algunos medios, porque gobierna a las cosas inferiores a través de las superiores. Santo Tomás explica que esto no debe atribuirse a un defecto de su poder, sino a su bondad, que transmite a las creaturas la dignidad de la causalidad[26].

Finalmente, se pueden señalar como propiedades de la providencia divina las siguientes:

a) Universalidad. La providencia se extiende a todas las cosas y al universo en su conjunto. Santo Tomás argumenta que "todos los entes, no solo en general, sino individualmente, están sometidos a la providencia divina. Se demuestra así. Como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos a un fin llega hasta donde llega la causalidad del primer agente. El que en las obras de algún agente suceda que algo no está ordenado al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. La causalidad de Dios, que es el primer agente, llega a todos los entes, y no solo a los principios de la especie, sino también de los individuos, y no solo de los incorruptibles, sino también de los corruptibles. Por lo tanto, es necesario que todo lo que de algún modo tiene ser esté ordenado por Dios a un fin, según aquello del Apóstol en *Rom*. 13,1: Lo que viene de Dios está ordenado"[27].

b) Inmediatez. Explica el Doctor Angélico: "A la providencia pertenece la razón de orden de las cosas destinadas a un fin y la ejecución de este orden, que se llama gobierno. En cuanto a lo primero, Dios provee a todos directamente. Porque en su entendimiento tiene la razón de todo, incluso de lo más pequeño; y a las causas destinadas a producir ciertos efectos les dio fuerza necesaria para hacerlo. Por eso, es necesario que en su entendimiento preexistiera el orden de aquellos

[24] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 22, a. 1.
[25] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 22, a. 3.
[26] *Ibíd.*
[27] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 22, a. 2.

efectos. Y en cuanto a lo segundo, la providencia divina se sirve de algunos medios. Porque gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores"[28].

c) Infalibilidad. Refiere a la certeza de la providencia, que no falla en la producción de su efecto ni en el modo como tiene que producirse, sea este necesario o contingente. En la cuestión 19, que versa sobre la voluntad divina, ha demostrado santo Tomás que la voluntad divina se cumple siempre: "Así, pues, como la voluntad de Dios es la causa universal de todas las cosas, es imposible que la voluntad de Dios no consiga su efecto. Por eso, lo que parece escaparse de la voluntad divina en un orden, entra dentro de ella en otro. Ejemplo: El pecador, en cuanto tal, pecando se aleja de la voluntad divina, y entra en el orden de la voluntad divina al ser castigado por su justicia"[29].

d) Suavidad o congruencia. Esto quiere decir que se aplica a los efectos y a las causas segundas de acuerdo con sus respectivas naturalezas. "La providencia divina impone necesidad a algunas cosas, pero no a todas, como sostuvieron algunos. Pues a la providencia le corresponde ordenar las cosas al fin. Y después de la bondad divina, que es el bien separado de las cosas, el principal bien está en las mismas cosas, y es la perfección del universo, que no existiría si en las cosas no se dieran todos los grados de ser. Por eso, a la providencia divina le corresponde producir todos los grados de entes. De este modo, para algunos efectos dispuso causas necesarias, para que se dieran necesariamente; para otros efectos dispuso causas contingentes, para que se dieran contingentemente según la condición de las causas próximas"[30].

[28] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 22, a. 3.
[29] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 19, a. 6.
[30] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, Iª, q. 22, a. 4.